



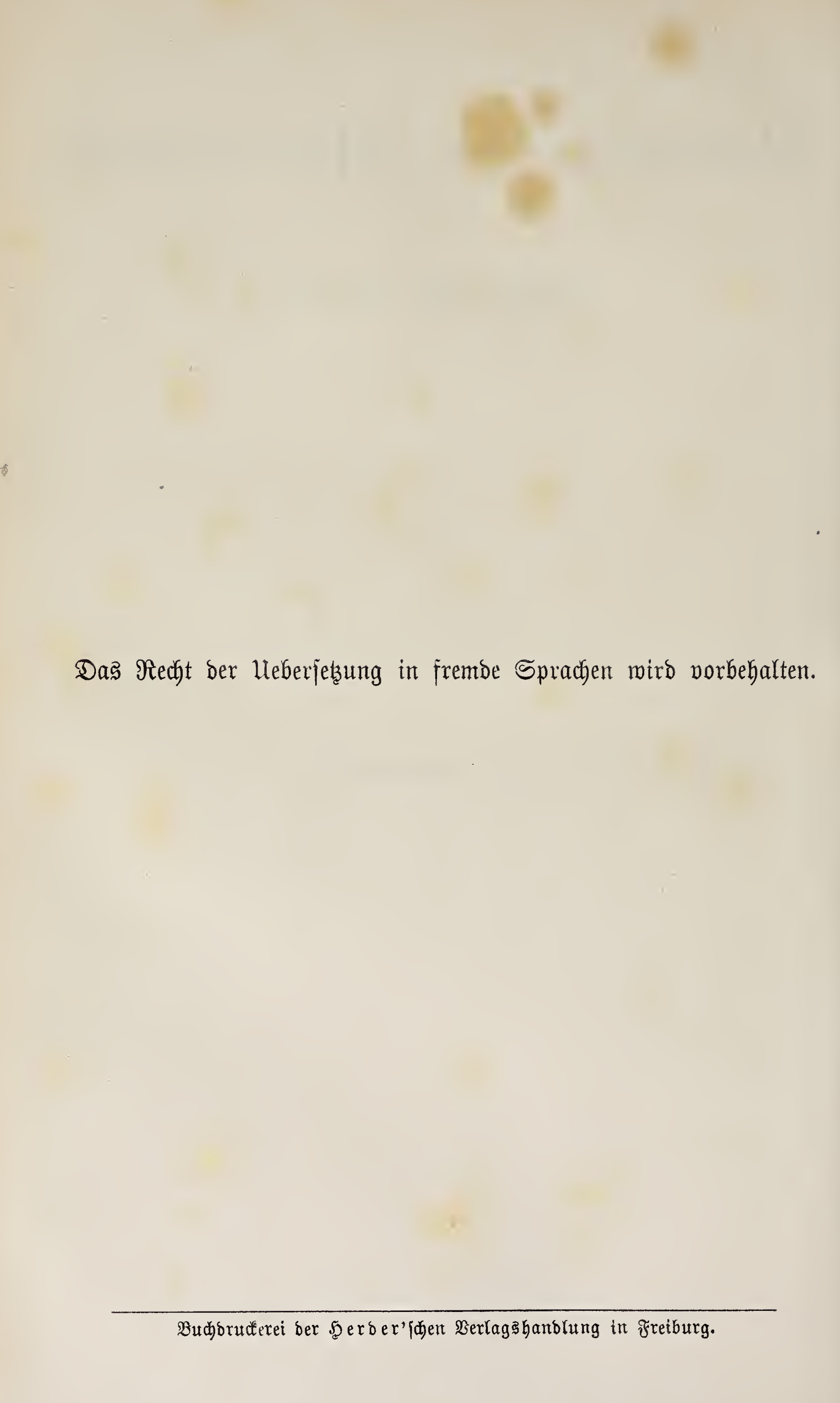
Stimmen aus Maria-Laach.

Katholische Blätter.

I. Ergänzungsband.

1.—4. Ergänzungsheft.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1877.
Zweigniederlassungen in Strassburg, München und St. Louis, Mo.



Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Inhalt.

Seite

Der biblische Schöpfungsbericht.

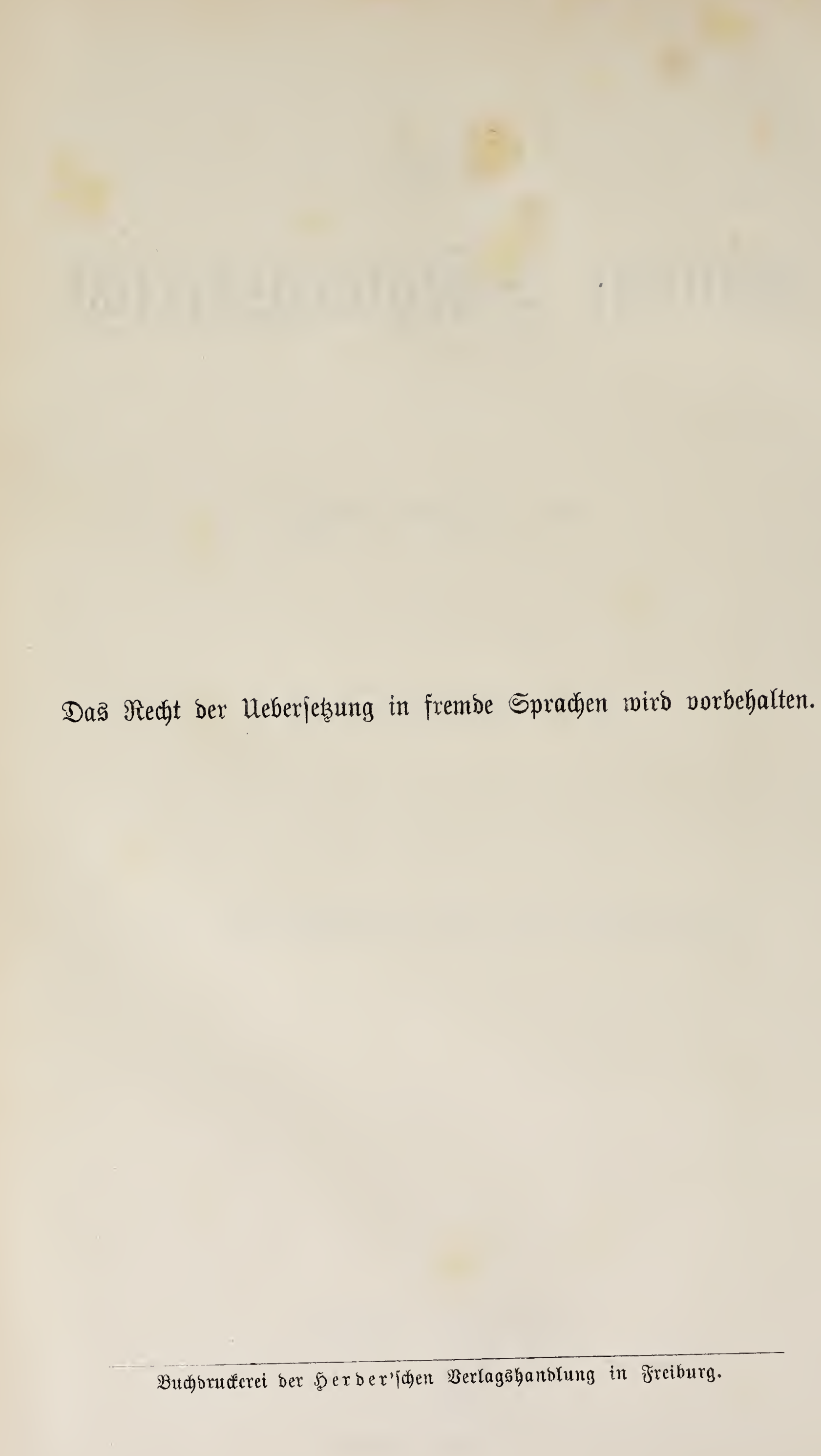
Ein exegetischer Versuch

von

F. v. Hummelauer S. J.

(Ergänzungshefte zu den ‚Stimmen aus Maria-Laach'. — IV.)

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1877.
Zweigniederlassungen in Strassburg, München und St. Louis, Mo.



Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Inhalt.



Einleitung.

Der Abschnitt Gen. 1, 1—2, 4 enthält die inspirirte Erzählung von der Entstehung der sichtbaren Welt, den biblischen Schöpfungsbericht.

Seitdem, im Verlaufe namentlich des letzten Jahrhunderts, die Naturforschung von der Oberfläche des Erdkörpers in dessen Tiefen vorgedrungen ist und in dem Bau seiner Schichten, in der Mannigfaltigkeit und Aufeinanderfolge seiner Fossilien dessen Geschichte studirt hat, ist Vieles und von Vielen über diesen Abschnitt der Genesis geschrieben worden. So weit sie uns bekannt geworden, dürften diese Vielen nach der Stellung, welche sie zur geoffenbarten Urkunde eingenommen haben, in drei Gruppen zerfallen.

Die erste rekrutirt sich aus Naturforschern, denen man zwar umfassende Fachkenntnisse nicht absprechen kann, die jedoch wegen ihrer vorwiegend ungläubigen Richtung wenig befähigt erscheinen, in exegetischen Fragen mitzusprechen. Das Verdict, welches sie gegen die heilige Urkunde fällen, gereicht weder ihnen selbst zur Empfehlung, noch auch der Wahrheit zum Frommen. Dieser äußersten Linken entspricht eine äußerste Rechte, bestehend aus Exegeten, welche den Angriff auf das eigene Gebiet durch eine Diversion in Feindesland abzuwehren bestrebt sind. Indem sie den heimischen Boden der Exegese verlassen und auf das ihnen fremde Gebiet der Naturwissenschaft sich begeben, läugnen sie die Berechtigung mancher, mitunter der hauptsächlichsten naturwissenschaftlichen Aufstellungen der Gegner. Diese Gruppe kämpft, wie uns scheint, auf einem höchst ungünstigen Terrain. Das Gebiet der Exegese, sowie dasjenige der Naturwissenschaft, ist heutzutage ein so ausgedehntes, daß es äußerst schwer hält, auf beiden zugleich ein Meister zu sein, und so haben wir denn auch bis zur Stunde von dieser Seite des Schlachtfeldes keinen entscheidenden Sieg zu verzeichnen.

Die dritte, weitaus zahlreichere Gruppe setzt sich aus Exegeten und gläubigen Naturforschern zusammen, welche, fußend auf der Ueberzeugung, daß zwischen Gottes Wort und Gottes Werk eine objective Disharmonie nicht bestehen könne, sich den Nachweis der Harmonie zur Aufgabe gemacht haben. In erster Linie erschien den dieser Gruppe angehörenden Schrifterklärern, angesichts der Übergriffe der Naturwissenschaft in das Gebiet der Exegese, eine Grenzregulirung geboten. Sie suchten festzustellen, in welchen Fragen, in Anbetracht ihres Wesens und ihrer Hilfsmittel, die Naturforschung stimmberechtigt sei, und in welchen nicht; über welche Dinge die heilige Urkunde uns zu belehren beabsichtige und über welche nicht. Sie vermittelten sodann ein genaueres Verständniß einzelner Texte, die zur Zielscheibe feindlicher Angriffe gemacht worden waren. Dieser Standpunkt ist richtig gewählt und der Sachlage durchaus angemessen; darum wurden auch die Bemühungen dieser Gelehrten vielfach mit Erfolg gekrönt und ernteten selbst bei unparteiischen Gegnern den verdienten Beifall.

Indessen blieb doch auch dieser Standpunkt — so wenigstens, wie ihn jene Männer verstanden — ein unvollkommener, provisorischer. Mit einer bloßen, wenn auch ehrfurchtgebietenden, Defensive hat die Exegese ihre Aufgabe noch keineswegs erschöpft: die volle, exegetische Durcharbeitung des ganzen biblischen Abschnittes ist ihre Aufgabe, und diese scheint uns in den betreffenden Schriften noch immer nicht befriedigend gelöst. Denjenigen neueren Gelehrten, welche die ganze Genesis oder den ganzen Pentateuch zum Gegenstande ihrer Untersuchungen wählten, hat der weitere Rahmen ihrer Arbeit nicht erlaubt, allen Einzelheiten unseres Abschnittes jene Aufmerksamkeit zu schenken, welche dieselben gerade heutzutage verdienen. Bei den Übrigen drängt die Vertheidigung direct gefährdeter Texte die Erklärung nicht gefährdeter, aber doch für den Zusammenhang und das Verständniß gar nicht unwichtiger Texte allzusehr in den Hintergrund. Gewisse für die Vertheidigung zwar nutzbare, sonst aber, wie uns scheinen will, minder stichhaltige Argumente kehren mit zäher Regelmäßigkeit wieder. Hiezu kommt, daß Manche sich damit begnügten, die geoffenbarte Urkunde bloß derjenigen wissenschaftlichen Hypothese gegenüber sicher zu stellen, welche gerade am meisten von sich reden machte; vollzog dann die Wissenschaft eine Frontveränderung und gab die eine Hypothese für eine andere auf, so mußte die Arbeit als unzureichend bei Seite gelegt werden. In letzter Instanz ist es fast jedesmal das Bewußtsein eines Feindes, den man zu bekämpfen, eines An-

griffes, den man zu gewärtigen hat, welches wie ein Alp den Exegeten drückt, daß er der geoffenbarten Erzählung nimmer recht froh werden mag.

Wir haben versucht, diesen Fehler zu meiden, und hierin dürfte die vorliegende Schrift ihre Berechtigung finden. Eine Exegese des biblischen Schöpfungsberichtes möchten wir liefern; um freier und freudiger athmen zu können, nehmen wir von der Erklärung der vielbestrittenen Worte: „Und es ward Abend, und es ward Morgen" u. s. w., vorderhand Abstand und behalten uns dieselbe für die drei letzten Kapitel vor. Zur volleren Orientirung bemerken wir, daß der geistige Sinn des Heptaemeron im vierten, die sogenannte ideale Auffassung im siebenten, die buchstäbliche Auffassung, sowie die Restitutions- und die concordistische Theorie im achten, letztere auch noch im neunten Kapitel zur Sprache kommen.

Wenn wir übrigens vorhin eine volle exegetische Durcharbeitung des heiligen Textes als wünschenswerth bezeichneten, so bitten wir doch den Leser, zu beachten, daß eine erschöpfende Behandlung aller im ersten Abschnitte der Genesis berührten schöpfungsgeschichtlichen Thatsachen nicht wohl von einer Studie über diesen Abschnitt verlangt werden darf. Mehrere derselben, wie z. B. die Erschaffung des Menschen, erfahren noch im zweiten Kapitel der Genesis ganz wesentliche Ergänzungen, und muß darum auch deren volle Erklärung einer Besprechung dieses Kapitels vorbehalten bleiben.

Wir hatten während unserer Arbeit wiederholt Veranlassung, unsere unfreiwillige Entfernung von einer größeren, namentlich einer deutschen Bibliothek zu bedauern. Waren wir auch bestrebt, die uns zu Gebote stehenden Werke gewissenhaft zu benützen, so wird uns doch manches Tüchtige, was Andere geschrieben, unzugänglich geblieben sein. Wir bitten den Leser, diesen Mangel entschuldigen zu wollen.

Was die Art der Behandlung betrifft, so glaubten wir zuvörderst, neben dem buchstäblichen auch den geistigen Sinn des heiligen Textes nicht außer Acht lassen zu dürfen. In früheren Zeiten mag hierin wohl mitunter des Guten zu viel geschehen sein; aber wahr ist gleichfalls, daß neuere katholische Exegeten sich hierin mehrfach eine allzu große Zurückhaltung auferlegt haben. Erst wieder in neuester Zeit sind manche namhafte Erklärer in diesem Punkte zu einer größeren Freiheit zurückgekehrt. Schwierig bleibt es freilich, überall die richtige Mitte einzuhalten, und wir geben es dem Ermessen des Lesers anheim, zu urtheilen, in wie weit uns dieses gelungen ist.

Auch haben wir keinen Anstand genommen, wo die Hilfsmittel einer streng exegetischen Textprüfung nicht ausreichten, hin und wieder eine Conjectur zu wagen. Solche Conjecturen müssen mit einer gewissen Vorsicht in Anwendung kommen; dann aber sind sie, unseres Dafürhaltens, dem Fortschritte der Exegese nur förderlich. Sie geben dem Leser Veranlassung, sich entweder nach einer festeren Begründung oder nach einer schlagenden Widerlegung des Gesagten umzusehen: bei dieser wie bei jener kann das Verständniß des heiligen Textes nur gewinnen. Übrigens waren wir bestrebt, derartige Conjecturen auch nur in Form von Muthmaßungen oder Fragen zum Ausdruck zu bringen.

Unsere Schrift ist nicht bloß für Exegeten, sondern auch für weitere Kreise berechnet. Diesem Umstande möge der Leser es zuschreiben, wenn in derselben eine streng wissenschaftliche Form nicht eingehalten wurde. Aus dem gleichen Grunde wurde von ausführlichen Literaturangaben Abstand genommen und wurden die wenigen hebräischen Wörter, welche nicht umgangen werden konnten, mit lateinischer Schrift wiedergegeben.

---

1. Gliederung des biblischen Schöpfungsberichtes.

In unserem Schöpfungsberichte ist eine scharf ausgeprägte harmonische — fast möchten wir sagen: strophische — Gliederung nicht zu verkennen. Bereits ältere katholische Ausleger [1] und nach ihnen auch manche protestantische Erklärer [2] haben darauf hingewiesen. In erster Linie tritt eine Dreitheilung klar hervor: die erste, für alles Folgende grundlegende Schöpfungsthat Gottes *(opus creationis)*, Gen. 1, 1. 2; das Sechstagewerk *(opus sex dierum)*, Gen. 1, 3—31, d. i. die Weiterführung der Schöpfung bis zu ihrer physischen Vollständigkeit; die Vollendung der sichtbaren Schöpfung durch ihre in der Heiligung des siebenten Tages vollzogene Eingliederung in die moralische Ordnung *(opus completionis)*, Gen. 2, 1—3. — Das Sechstagewerk zerfällt natürlich zunächst in sechs den einzelnen Tagen entsprechende Strophen, diese aber gliedern sich wiederum zu je drei und drei in zwei Gruppen: die Alten nannten sie das *opus distinctionis* und das *opus ornatus*, wir werden sie das Werk der Ausscheidung und das Werk der Ausführung nennen.

Durch die uranfängliche göttliche Schöpfungsthat waren allerdings Himmel und Erde in's Dasein getreten, jedoch in einem Zustande der Unfertigkeit oder, um mit Job [3] zu reden, der Kindheit. An der Erde zumal offenbart sich diese Unfertigkeit in den drei Eigenschaften, welche ihr der zweite Vers der Genesis beilegt: sie war leer, finster und in die Gewässer versenkt. Sie war bestimmt, ein Aufenthalt lebender Wesen, vorab des Menschen, zu sein — und sie war leer. Ehe jedoch diese Leere gehoben, ehe die Erde mit lebenden Wesen bevölkert werden konnte, mußten auf ihr die Vorbedingungen des Lebens in's Dasein treten. Jene Wesen

---

[1] Vgl. Mag. Sent. lib. II. dist. 14 n. 6. S. Thom. I. q. 65. 67. 70. 73, jedesmal zu Anfang der Quästionen.

[2] Herder, Delitzsch u. A.

[3] 38, 8. 9.

waren auf die Wahrnehmung angewiesen — und die Erde war lichtlos; sie waren athmungsbedürftig — und die atmosphärischen Verhältnisse bestanden noch nicht; sie bedurften zur Fristung, Bethätigung und Erhaltung ihres vegetativen und sensitiven Lebens der Bewegung — und für diese Bewegung fehlte noch der feste Stützpunkt, das Land; sie bedurften der Nahrung — und die Pflanzenwelt, die Speise der Thierwelt, war noch nicht aufgegangen: denn die Erde selbst lag noch unter die Gewässer versenkt. Die Verwirklichung dieser Vorbedingungen alles Lebens auf Erden ist die Aufgabe der drei ersten Schöpfungstage, des Werkes der Ausscheidung. Peter der Lombarde [1] hat dasselbe mit einem den Anschauungen der Vorzeit entlehnten Ausdrucke die Scheidung der vier Elemente — Feuer (Licht), Luft, Wasser und Erde — genannt: ganz richtig, woferne man nur das Entstehen der Pflanzenwelt als das natürliche Complement der Ausscheidung der Erde aus den Wassern auffaßt.

Auf das Werk der Ausscheidung folgt nunmehr in strengem Parallelismus das Werk der Ausführung. War am ersten Tage das Licht entstanden, so sieht am vierten Tage das Auge die Lichträume sich mit Gestirnen bevölkern; am fünften Tage vollzieht sich, im Anschluß an die am zweiten Tage geschehene Scheidung der oberen und der unteren Gewässer, die Bevölkerung dieser mit Wasserthieren und jener mit Flugthieren. Der am dritten Tage erfolgten Aussonderung des Festlandes aus den Wassern entspricht am sechsten Tage die Erschaffung der Landthiere und des Menschen; und wie das dritte Tagewerk, vom Unvollkommenen zum Vollkommenen fortschreitend, in zwei Akten sich abwickelt — Land und Pflanzen — so gleicherweise das sechste Tagewerk — Landthiere und Mensch. Am Abend des vierten Tages hat das Reich des Lichtes, am Abend des fünften das Reich der Lüfte und der Gewässer, am Abend des sechsten die Erde selbst ihre Vollendung erreicht. Die Bevölkerung der durch das Werk der Ausscheidung hergestellten Welträume geht im Werke der Ausführung in concentrisch sich verengenden Kreisen, als deren Mittelpunkt der Mensch erscheint, vor sich.

Wie einerseits die sechs Strophen des Hexaemeron sich in zwei parallele Gruppen von je drei und drei Strophen scheiden, so hat andererseits ein harmonisches Ebenmaß den Bau dieser sechs Strophen oder genauer der auf dieselben sich vertheilenden acht göttlichen Schöpfungen geleitet.

[1] Lib. II. dist. 12. n. 1.

Überall eröffnet ein göttliches Machtwort — wir wollen es die *indictio* nennen [1] — den Vorgang: „Und Gott sprach: Es werde.“ Darauf folgt in der Regel der Ausdruck sofortiger Verwirklichung, die *impletio*: „Und also ward es“, an welche sich die Beschreibung *(descriptio)* des Gewordenen, meist in engem Anschlusse an den Wortlaut der vorhergehenden indictio, anreiht. So V. 7: „Und Gott machte die Veste und schied die Wasser unterhalb der Veste von den Wassern oberhalb der Veste.“ An vierter Stelle kömmt — jedoch nur für die drei ersten Schöpfungen — die Benennung *(appellatio)* durch Gott; alsdann fast überall die Belobung *(laudatio)*: „Und Gott sah, daß es gut war“; und endlich — aber bloß für die lebenden Wesen — der göttliche Segen *(benedictio)*. Die Schlußformel: „Und es ward Abend, und es ward Morgen“ u. s. w., zeigt an, daß nunmehr das betreffende Tagewerk vollendet ist. Das ganze Hexaemeron beschließt V. 31 eine das gesammte Schöpfungswerk begreifende laudatio: „Und Gott sah Alles, was er gemacht hatte, und siehe! es war sehr gut.“

Das folgende Schema möge den Bau der einzelnen Abschnitte unseres Hexaemeron veranschaulichen.

---

[1] Wir wählen, der Klarheit und Kürze halber, für die einzelnen Strophenglieder lateinische Namen.

	Indictio.	Impletio.	Descriptio.	Appellatio.	Laudatio.	Benedictio.
Erster Tag. a) **Licht,** V. 3—5.	Gott sprach: Es werde Licht;	und es ward Licht.		Und Gott sah das Licht, daß es gut war; und Gott schied das Licht von der Finsterniß, und er nannte u. s. w.		—
Zweiter Tag. b) **Scheidung der Gewässer,** V. 6—8.	Gott sprach: Es werde eine Veste u. s. w.	καὶ ἐγένετο οὕτως (und es machte Gott die Veste u. s. w.)	καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς κ. τ. λ. (und also ward es).	Und Gott nannte die Veste Himmel.	καὶ εἶδεν ὁ θεὸς ὅτι καλόν.	—
Dritter Tag. c) **Land und Meer,** V. 9—10.	Gott sprach: Es sammlen sich die Wasser u. s. w.	und also ward es.	καὶ συνήχθη τὸ ὕδωρ κ. τ. λ.	Und Gott nannte das Trockene Land.	Und Gott sah, daß es gut war.	—
d) **Pflanzen,** V. 11—13.	Gott sprach: Es lasse sprossen die Erde u. s. w.	und also ward es.	Und die Erde brachte hervor u. s. w.	—	Und Gott sah, daß es gut war.	—
Vierter Tag. e) **Gestirne,** V. 14—19.	Gott sprach: Es werden Leuchten u. s. w.	und also ward es.	Und Gott machte zwei große Leuchten u. s. w.	—	Und Gott sah, daß es gut war.	—
Fünfter Tag. f) **Flug- und Wasserthiere,** V. 20—23.	Gott sprach: Es wimmle das Wasser u. s. w.	καὶ ἐγένετο οὕτως.	Und Gott schuf die großen Seeungeheuer u.s.w.	—	Und Gott sah, daß es gut war,	und er segnete sie u. s. w.
Sechster Tag. g) **Landthiere,** V. 24—25.	Gott sprach: Es mache hervorgehen die Erde u. s. w.	und also ward es.	Und Gott machte die Thiere u. s. w.	—	Und Gott sah, daß es gut war.	—
h) **Der Mensch,** V. 26—31.	Gott sprach: Laßt uns den Menschen machen u. s. w.	—	Und Gott schuf den Menschen u. s. w.	—	—	Und Gott segnete sie u. s. w. Und also ward es. Und Gott sah u. s. w.

Vorstehendes Schema zeigt, neben einer großen Regelmäßigkeit in der Gliederung der einzelnen Abschnitte, doch auch einige Abweichungen. Von diesen wie von jener wollen wir uns kurz Rechenschaft zu geben versuchen.

1. Die *indictio* kehrt jedesmal wieder und hat offenbar zum nächsten Zweck, Gott als den Urheber der folgenden Wirkungen erkennen zu lassen.

2. Die *impletio* in ihrer kurzen, markigen Fassung („Und also ward es") offenbart das Eintreten der Wirkung als ein augenblickliches und zwar auf das bloße Wort hin erfolgtes; das Wörtchen „also" weist darauf hin, wie Befehl und Wirkung sich vollkommen decken — mit einem Worte, die impletio ist der sprechende Ausdruck göttlicher Allmacht. So wird sie auch in den Parallelstellen aufgefaßt. „Durch des Herrn Wort sind die Himmel gemacht worden," sagt der Psalmist[1], „und durch den Hauch seines Mundes all ihr Heer . . . denn er sprach, und da wurden sie, er befahl und da waren sie erschaffen." Denselben Gedanken spricht der Siracide[2] aus: „Auf des Herrn Wort sind seine Werke geworden" — und er entwickelt ihn[3] in folgenden Zügen: „Die Werke des Herrn, allesammt sind sie sehr gut. Auf sein Wort stand wie ein Wall das Wasser und auf seines Mundes Rede wurden die Behälter der Gewässer" (die Meere); „auf sein Geheiß geschieht, was immer ihm gefällt." So heißt es ferner im Lobgesange Judiths[4]: „Dir mögen dienen alle Deine Geschöpfe: denn Du sprachest und sie sind geworden, Du entsandtest Deinen Hauch[5] und sie wurden erschaffen, und Keiner ist, der Deiner Stimme zu widerstehen vermag." Hier wird ganz ausdrücklich betont, daß Gott eben durch seine Stimme, sein Wort wirksam ist. Endlich sagt uns auch der Völkerapostel[6], Gott „trage Alles mit seinem

---

[1] Psalm 32, 6. 9; zu V. 9 vgl. die beinahe gleichlautende Stelle Psalm 148, 5, wo jedoch nach dem Hebräischen die Worte: „Er sprach und da wurden sie", wegfallen.

[2] 42, 15.

[3] 39, 21—23. Der Parallelismus von V. 21 mit Gen. 1, 31 und von V. 22 mit Psalm 32, 7 (vgl. den hebräischen Text), wo nach dem Context gewiß nicht auf den Durchgang durch das Rothe Meer oder durch den Jordan, sondern auf das erste Werk des dritten Schöpfungstages Bezug genommen ist, veranlassen uns auch, Eccli. 39, 22 im Widerspruch mit manchen andern Erklärern von eben diesem Werke zu verstehen.

[4] 16, 17.

[5] Das Hauchen ist eins mit dem Sprechen, wie aus dem Parallelismus hervorgeht.

[6] Hebr. 1, 3.

Machtworte" — und der hl. Petrus[1], „ehedem sei die Erde aus dem Wasser und durch das Wasser durch Gottes Wort gefestiget worden". Treffend schreibt daher der hl. Chrysostomus[2]: „Gott redete bloß, und auf das Wort folgte das Werk" — und der hl. Clemens von Rom[3]: „Festgegründet hat er die Erde auf seines Willens unbeweglichem Fundamente" — und der hl. Gregor von Nyssa[4]: „Werk ist in Gott das Wort".

Eine Modification erfährt die eben entwickelte Auffassung der impletio bei der Erschaffung des Menschen, wo wir sie an das Ende des Vorganges gerückt finden. Gott wollte den Menschen „zum Herrscher" über die ganze sichtbare Welt erschaffen, ähnlich wie er die Gestirne „zur Herrschaft" über Tag und Nacht bestellt hatte. Allein, was in den Gestirnen als zwingendes Naturgesetz zugleich mit dem Dasein gegeben ist, das muß dem Menschen als frei zu befolgendes Gebot verkündet werden. Diese Verkündung setzt die Erschaffung des Menschen, und zwar beider Geschlechter[5], voraus; diese selbst sollte nach dem Plane Gottes nicht mit einem Male, sondern schrittweise erfolgen: zuerst wurde der Leib geformt, dann die Seele geschaffen, dann dem Manne das Weib zugeführt. Hier durften somit der Aufforderung: „Laßt uns den Menschen machen", nicht unmittelbar die Worte der impletio: „und also ward es", folgen, weil sie in dieser Verbindung die unmittelbare, auf bloßes Wort eintretende Aufeinanderfolge von Willensäußerung und vollendeter Wirkung ausgedrückt hätten. Sie mußten an das Ende des ganzen, vom Schöpfer beliebten Schöpfungsprocesses treten, um hier nur mehr die schließliche vollkommene Übereinstimmung der Wirkung mit der göttlichen Absicht zu bezeichnen.

Noch drei kleineren Abweichungen begegnen wir unter der Rubrik impletio. — Im ersten Tagewerk fließen impletio und descriptio in Eins zusammen: „Und es ward Licht." Da letztere hier auf das eine Wort „Licht" angewiesen war, so wäre die normale Fassung: „Und also ward es; und Gott machte das Licht", äußerst schleppend gewesen. — Im zweiten Tagewerk vertauschen, dem hebräischen und samaritanischen Texte zufolge, impletio und descriptio ihre Stelle, während ihnen der griechische Text sie beläßt — wohl nur eine zufällige Abweichung. — Deßgleichen holt der griechische Text für das Werk des fünften Tages die in den beiden anderen Texten fehlende impletio nach.

---

[1] 2 Petr. 3, 5. — [2] Homil. 5 in Gen. n. 3. — [3] Epist. ad Cor. n. 33. — [4] Hexaem. p. 74. — [5] Vgl. Gen. 1, 27. 28.

3. Die *descriptio* bringt uns diejenige Wahrheit noch augenfälliger zum Bewußtsein, welche uns bereits das Wörtchen „also" der impletio angedeutet hatte, die vollkommene Übereinstimmung zwischen Wirkung und Befehl. Darum schließt sie sich denn auch durchgehends dem Wortlaute der indictio an. Auch hier bietet der griechische Text die anderwärts fehlende, übrigens durchaus selbstverständliche descriptio für das erste Werk des dritten Tages.

4. Die *appellatio* erfolgt, wie schon bemerkt, nur für die ersten drei Schöpfungen — Tag und Nacht, Himmelsveste, Land und Meer. Wurden die übrigen göttlichen Schöpfungen nicht gleichfalls benannt?

Der Mensch hat in der Person seines Stammvaters seinen Gattungsnamen von Gott erhalten; dieß bezeugt die Genesis selbst: „Er nannte ihren Namen Adam", d. i. Mensch, „am Tage ihrer Erschaffung" [1], also am sechsten Schöpfungstage — und doch schweigt der Bericht dieses Tages von dieser Namengebung. Dagegen betraute Gott den Menschen mit Benennung der Thiere; der Mensch vollzog dieselbe am sechsten Tage — noch vor Erschaffung des Weibes — doch schweigt unser Kapitel auch hiervon [2]. Die Pflanzen finden wir gleichfalls am sechsten Tage schon benannt, zunächst freilich nur die beiden Bäume des Paradieses: doch ließe sich wohl hieraus auf die Benennung auch der Übrigen ein Schluß ziehen. Eine weitere Andeutung gewähren die Worte, Gen. 2, 15: „Gott nahm den Menschen und setzte ihn in den Garten Eden, auf daß er ihn bebaue und bewache." Wem Gott einen Beruf gibt, dem gibt er auch die zur Erfüllung desselben nöthigen Kenntnisse und Mittel; wir dürfen also annehmen, daß Gott den Menschen mit der Natur, Bestimmung und Bebauungsweise, folglich auch mit dem Namen der einzelnen Gewächse bekannt machte. Wie dieses? etwa, indem er selbst in seiner Gegenwart deren Benennung vollzog? oder indem „er ihn sehen ließ, was für einen Namen er ihnen zu geben habe"? Auf diese Frage werden wir später zurückkommen. In Hinsicht endlich auf die Gestirne wäre Psalm 146, 4 zu berücksichtigen: „Er zählt die Menge der Sterne und gibt ihnen allen Namen" — auch Is. 40, 26: „Ihr Heer führt er hervor

[1] Gen. 5, 2.

[2] Die Frage, ob Adam allen Thieren Namen gegeben habe, ist zu Gen. 2, 19. 20 zu erörtern und zu verneinen. In gleicher Weise muß dann auch die weitere Frage, ob wir bei Adam eine Kenntniß der Namen aller Pflanzen, aller Gestirne anzunehmen haben, verneint werden: seine Kenntniß der Pflanzen-, Thier- Sternenwelt war eine seinem Stande und nächsten Berufe entsprechende.

nach der Zahl, sie alle ruft er mit Namen." Indessen brauchen wir diese Texte nicht nothwendig von dem Factum einer göttlichen Benennung zu verstehen; der Sinn dieser poetischen Aussprüche mag einfach der sein, daß Gott alle Gestirne ihrer Zahl und Natur nach bekannt sind. Mehr Licht dürfte uns der Umstand gewähren, daß Adam, Gen. 1, 14, die Gestirne als solche kennen lernte, welche da sind „zu Zeichen und Zeiten und Tagen und Jahren", eine Erkenntniß, die sich wohl kaum von der Erkenntniß der Namen der Gestirne trennen ließ. Indessen bleibt auch hier die Frage nach dem Wie dieser Erkenntniß vorderhand offen.

Und nun zur Frage, warum unsere Kosmogonie nur die Benennung der drei ersten Schöpfungen Gottes erwähnt: ein Blick auf die Bedeutung der biblischen Namengebung dürfte uns die Lösung vermitteln.

Benennen war seit dem frühesten Alterthume Sache des Herren der zu benennenden Person oder Sache, einen Namen geben oder ändern war Zeichen der Herrschaft. Schon der erste Gatte gibt seinem Weibe den zweifachen Namen Issah, d. i. „Männin", und Eva, d. i. „Lebensmutter"; den Kindern Namen zu geben, war jederzeit das Recht der Eltern. Könige veränderten die Namen derjenigen, welche sie ihrer Herrschaft unterworfen hatten; so nannte König Necho von Ägypten den Eliakim Joakim [1], Nebukadnezar den Mathanias Sedecias [2]. Auch wurden wohl die Namen solcher Unterthanen verändert, welche zum besonderen Dienste des Fürsten herangezogen wurden; so änderte Pharao den Namen Josephs [3] und der Eunuchenoberste den Namen Daniels und seiner Gefährten [4]. In gleicher Weise hat es auch Gott mit solchen Personen gemacht, die er in ganz bevorzugter Weise zu seinem Dienste berief: mit Abraham und Sara [5], mit Isaak [6] und Jakob [7]. Seitdem dann des Letzteren Name Israel Gemeinname des ganzen, ihm entsprossenen auserwählten Volkes geworden und so dieses Volkes Gottangehörigkeit bekundet, hört die göttliche Namengebung für das A. T. auf: die Namen Josias [8] und Cyrus [9] werden bloß vorherverkündet, nicht auferlegt; die Zach. 6, 12; Is. 8, 3; Os. 1, 6. 9 erwähnten Namen sind bloß symbolischer Natur. Allein Salomo, der aus allen Söhnen Davids in besonderer Weise zum Träger der Verheißungen Erkorene, Salomo, für den Vater das lebendige Unterpfand erhaltener Sündenvergebung und unentwegter Zugehörigkeit zu Gott,

[1] 2 Par. 36, 4. — [2] 4 Reg. 24, 17. — [3] Gen. 41, 45. — [4] Dan. 1, 7. — [5] Gen. 17, 5. 15. — [6] 17, 19. — [7] 35, 10. — [8] 3 Reg. 13, 2. — [9] Is. 45, 3.

empfängt noch seinen Namen von Gott: „Salomo soll sein Name sein" [1]. Sobald aber der Tag einer innigeren Gottangehörigkeit, der Tag vollendeter Gotteskindschaft heranbricht, da senken sich auch wiederum heilige Gottesnamen vom Himmel auf die Erde herab: der Name des Vorläufers, der Name des Apostelfürsten und vor Allen der Name desjenigen, den mit vielen Namen [2] Gott durch die Propheten verkündet hatte. Deßgleichen erhalten die Auserwählten im Himmel einen neuen Namen [3], und ebenso das Jerusalem des neuen Bundes [4]. Klar liegt, so scheint uns, die Bedeutung der Namengebung in den Worten Js. 43, 1 ausgesprochen: „Fürchte nicht, denn ich habe dich erlöst, ich habe dich mit Namen genannt: mein bist du."

Somit kömmt das Recht, den Geschöpfen Namen zu geben, in erster Linie Gott selbst zu, er überträgt es aber auf den Menschen in Hinsicht auf diejenigen Geschöpfe, deren Herr der Mensch ist. Alle sichtbaren Geschöpfe sind zwar zum Nutzen, zum Dienste des Menschen da: aber darum unterstehen Alle doch noch nicht seiner Herrschaft; der Wechsel von Tag und Nacht, die atmosphärischen Verhältnisse, die Vertheilung von Land und Meer entziehen sich seiner freien Verfügung. Dagegen ist er Herr der Thierwelt, Herr kraft eines viel edleren und zarteren Bandes der Lebensgefährtin, und darum ward er von Gott dazu bestellt, diese wie jene zu benennen. Von diesem Gesichtspunkte empfiehlt sich gleichfalls die Annahme, es habe der Mensch die Benennung der Pflanzen, Gott hingegen diejenige der Gestirne vollzogen.

Es erübrigt uns nunmehr nur noch, zu untersuchen, warum die Benennung der Pflanzen, der Gestirne, der Thiere und des Menschen im Hexaemeron unerwähnt bleibt. Die Benennung des Menschen durch Gott ist der Ausdruck der Herrschaft Gottes über den Menschen, der Schöpfungsbericht will uns aber im sechsten Tagewerk den Menschen im Verhältnisse, nicht seiner Unterordnung zu Gott, sondern seiner Ueberordnung über die sichtbare Welt darstellen; darum wird die Erde mit ihren Thieren und Pflanzen seiner Herrschaft übergeben. Seine Unterordnung unter Gott hingegen kommt im Schöpfungsbericht erst am siebenten Tag zum Ausdruck, wo ihm das Gesetz der Sabbathheiligung auferlegt wird. — Die Benennung von Pflanzen und Thieren sollte, wie gezeigt worden, dem Menschen vorbehalten bleiben: für sie war somit

[1] 1 Par. 22, 9. — [2] Vgl. Js. 7, 14; 9, 6. — [3] Ap. 2, 17; 3, 12. — [4] Js. 62, 2.

vor dem sechsten Tagewerke kein Platz. Aber auch hier konnte sie füglich verschwiegen werden, da die Herrschaft des Menschen über Pflanzen und Thiere klar genug damit ausgesprochen war, daß diese wie jene ihm von Gott zu freier Verfügung übergeben wurden. — Die Benennung der Gestirne bleibt schließlich aus dem nämlichen Grunde unerwähnt, wie diejenige des Menschen. Wenngleich die Gestirne so gut wie der Mensch der Herrschaft Gottes unterstehen, so ist es doch nicht das Verhältniß dieser ihrer Unterordnung, welches im vierten Tagewerk hervorgekehrt erscheint, sondern vielmehr das Verhältniß ihrer Überordnung und Herrschaft über das Werk des ersten Tages: „Und es machte Gott die beiden großen Leuchten, die größere Leuchte, um zu herrschen über den Tag, und die kleinere Leuchte, um zu herrschen über die Nacht, und die Sterne." Man wird uns einwenden, daß wir über Gebühr dieses eine Wort „herrschen" premiren. Um die Lösung dieses Einwurfes anzubahnen, gehen wir vorerst über auf

5. Die *laudatio*. — „Wenn von Gott gesagt wird: ‚Er sah, daß es gut war', so wird damit nur die Thatsache constatirt, daß die göttliche Idee in dem göttlichen Werke ihre adäquate Verwirklichung gefunden hat," — so Dr. F. H. Reusch [1]. Die gleiche Anschauung hatte derselbe Gelehrte bereits vorher [2] ausführlicher dargelegt, mit dem Beisatze, es habe Moses nebenbei auch den Gedanken hervorheben wollen: „Wie Gott die Schöpfung hervorgebracht hat, war sie gut: was sich also später Böses darin finden mag, das ist nicht Gottes Werk." — Daß mit den fraglichen Worten zunächst die Thatsache der adäquaten Verwirklichung der göttlichen Idee constatirt werde, läßt sich nicht leugnen: hierauf deutet u. A. schon das „Es ist nicht gut" (Gen. 2, 18) hin, womit Gott, die Erschaffung des Menschen vollendend, die Bildung des Weibes einleitet. Sollte aber nur dieses oder dieses hauptsächlich der Sinn jener Worte sein, so wären dieselben nach unserem Dafürhalten überflüssig: jene adäquate Verwirklichung ist bereits in der impletio und der descriptio zur Genüge constatirt worden. Die Wahrheit, welche jene Worte dem Menschen zum Bewußtsein bringen sollen, ist vor Allem eine ethische Wahrheit. Verschieden sind die Sonderzwecke, denen die Geschöpfe, jedes entsprechend seiner Natur und folglich auch seinem Namen, dienen: gemeinsam ist ihnen allen die letzte Bestimmung, im Menschen und

[1] Bibel und Natur, 4. Aufl. 1876. S. 75.
[2] Ebendas. S. 67 f.

durch den Menschen Gott zu verherrlichen, — das ist es, wessen wir in den Worten der laudatio gemahnt werden.

Der Mensch darf beim rein materiellen Gebrauche der Schöpfung nicht stehen bleiben, er muß sie auch geistig gebrauchen, d. h. ihren Zweck und ihre Vollkommenheit erkennen und Gott das Weihrauchopfer des Lobes darbringen. Überall in der hl. Schrift wird uns das Lob Gottes als die erste, hauptsächlichste Frucht dargestellt, die der Mensch aus dem Anblicke und dem Gebrauche der Schöpfung zu ziehen hat [1]; dessen Unterlassung wird selbst an den Heiden strenge gerügt [2]. Hier ist es nun Gott selbst, der am ersten Tage das große Laudate anhebt und durch sein Beispiel den Menschen einladet, in dasselbe einzustimmen. Die laudatio im Hexaemeron legt einen Keim, der im Werke des siebenten Tages zu seiner vollen Entfaltung gelangt, denn das Gesetz der Sabbathheiligung ist nur die praktische Consequenz und Ausübung der in der laudatio niedergelegten ethischen Wahrheit. Zugleich gibt diese dem Menschen die thatsächliche Anleitung, wie auch sein Wochen-Tagewerk Gotteslob sein soll.

Auffällig ist hier nun zunächst in unserem Schema, daß im ersten Tagewerke die laudatio der appellatio und der auf diese folgenden Scheidung von Licht und Finsterniß vorangeschickt wird, ein Umstand, welcher, um mit dem hl. Augustin [3] zu reden, zur Folge hat, „daß der Ausdruck des göttlichen Wohlgefallens nicht zugleich mit dem Lichte auch die Finsterniß trifft“. — Warum dieß?

Licht und Finsterniß haben in der hl. Schrift ihre symbolische Bedeutung. Gott ist das schattenlose Licht [4]. Wer mit Gott in Gemeinschaft steht, „der wandelt im Lichte“, „ist im Lichte“, „ist ein Kind des Lichtes“; wer solcher Gemeinschaft verlustig ist, „der wandelt in der Finsterniß“, „ist in der Finsterniß“, „gehört der Nacht an“ [5]. Um die Stufen des göttlichen Thrones stehen die „Engel des Lichtes“, die unversöhnlichen Widersacher der „Weltherrscher der Finsterniß“ [6]. Gottesreich und Welt stehen sich hienieden als Licht und Finsterniß gegenüber; so ruft der hl. Paulus: „Welche Gemeinschaft hat Licht mit Finsterniß? ... oder welchen Theil ein Gläubiger mit einem Ungläubigen?“ [7] Die Kinder der Welt „schlafen“, sie „wirken Werke der Finsterniß“, „wissen nicht,

---

[1] Psalm 8; 18; 88. 6 ff.; 92; 103; 135, 5 ff.; 148; Eccli. 39, 20. 21. 39. 41; 42, 15 ff.; 43.; Dan. 3, 52 ff. u. s. w. — [2] Sap. 13; Röm. 1, 18 ff. — [3] De Civ. Dei lib. XI. c. 20. — [4] 1 Joh. 1, 5; Joh. 1. 5. — [5] 1 Joh. 1, 6. 7; 2, 9—11; 1 Thess. 5, 2—5; Luk. 16, 8; Eccle. 2, 14. — [6] 2 Cor. 11, 14; Eph. 6, 12. — [7] 2 Cor. 6, 14. 15. Vgl. Coloss. 1, 13; Eph. 5, 8.

wohin sie gehen"[1]. Bis in's Jenseits dauert der Gegensatz zwischen ewigem Lichte und ewiger Finsterniß fort. Vor Allem aber ist es Christus, der als das „wahre Licht"[2] in die Welt gekommen ist. Darum steht die vorchristliche Zeit der christlichen als Nacht dem Tage gegenüber: „Die Finsterniß ist vorbei, schon leuchtet das wahre Licht", jubelt der hl. Apostel Johannes[3]; und der hl. Petrus[4]: „Er hat euch aus der Finsterniß in sein wunderbares Licht berufen"[5]. Der Anschluß an Christus nimmt seinen Anfang mit einer „Erleuchtung"[6], während die Getrenntheit von ihm „Blindheit" im Gefolge hat. Auch die Heimsuchungen, welche nach Gottes Zulassung über uns hereinbrechen, während welcher Gottes Nähe uns weniger fühlbar ist, werden mit der Finsterniß verglichen, die Tröstungen dagegen mit dem Lichte.

Licht und Finsterniß begegnen uns somit in der heiligen Schrift in zweifacher Bedeutung. Im buchstäblichen Sinne bezeichnen sie die Schöpfung des ersten Tages; sie entsprechen in ihrem harmonischen Wechsel der göttlichen Idee[7], sie werden beide gleichmäßig zum Lobe Gottes aufgefordert[8]: warum sollten sie nicht auch beide des Lobes werth sein? — Aber im geistigen Sinne ist das Licht Symbol des übernatürlich Guten, die Finsterniß Symbol des verschuldeten Nichtvorhandenseins desselben, vor Allem des sittlich Bösen. Die Finsterniß, in diesem Sinne, ist der göttlichen Idee zuwider, sie wird nie zum Lobe Gottes herangezogen, sie darf in das große Laudate der Schöpfung gar nicht einstimmen[9].

Nur wenn wir an unserer Stelle die Finsterniß im geistigen Sinne verstehen, wird uns klar, warum Gott für dieselbe kein Wort des Wohlgefallens hat. Licht und Finsterniß haben also nicht erst in Folge des Sündenfalles von Gott ihre höhere, symbolische Bedeutung erhalten: sie hatten dieselbe von Anfang an und bedeutsam dämmert dieselbe bereits in die erste Offenbarung des Schöpfungsvorganges herein. Wie anderwärts in dem Ausdrucke des göttlichen Wohlgefallens, so liegt hier in der Unterlassung der laudatio für den Menschen ein tiefes ethisches Moment. Legt die laudatio einen Keim, der im Gesetz der Sabbathheiligung seine volle Entfaltung erhält, so finden wir in dieser Unterlassung der laudatio den Keim des nach-

---

[1] Röm. 13, 11—13; 1 Thess. 5, 2—6; Prov. 4, 19. — [2] Joh. 1, 9; 8, 12; 12, 46. — [3] 1 Joh. 2, 8. — [4] 1 Petr. 2, 9. — [5] Vgl. Is. 9, 2; Matth. 4, 16; Röm. 13, 12. — [6] Psalm 17, 29; Luk. 1, 79; 2 Cor. 4, 6; Eph. 5, 14; Hebr. 6, 4; u. s. w. — [7] Vgl. Psalm 103, 19—22. — [8] Dan. 3, 71 f. — [9] Vgl. Psalm 49, 16.

folgenden Verbotes: „Vom Baume der Erkenntniß von Gut und Böse sollst du nicht essen." Wie der Mensch einstimmen soll in das Lob, welches der Schöpfer seinem eigenen Werke spricht, so soll er gleich ihm von der geistigen Nacht, von der Finsterniß des Bösen sich wegwenden; „er soll das Böse zu verwerfen und das Gute zu erwählen wissen" [1], — das ist hienieden sein Beruf.

Und nun zurück zur Frage, warum in unserer Kosmogonie keiner Benennung der Gestirne gedacht wird. Wir glauben dieselbe von dem eben gewonnenen Gesichtspunkte aus, wenigstens vermuthungsweise, beantworten zu können. Sind Licht und Finsterniß Symbole des übernatürlich Guten und seines Gegensatzes, so dürfen wir wohl in den Gestirnen, diesen gottbestellten „Herrschern" über Licht und Finsterniß, diesen strahlenden Leuchten, welche, unbeirrt von irdischen Einflüssen und Wandlungen, die ihnen vorgezeichneten Bahnen um die Mittelpunkte der Lichtwelt durcheilen — wir dürfen in ihnen, so scheint uns, Symbole der geistigen Naturen erkennen. Auch sie sollen ja Herr sein über Tag und Nacht, über Licht und Finsterniß, über Gut und Böse: nicht die Anziehung geschaffener Dinge, einzig die Anziehung der unerschaffenen Geistersonne soll ihre Bahnen bestimmen. In unserem Schöpfungsbericht redet Gott „in vielerlei Weise" zum ersten Menschen [2], durch Wort und Schweigen, durch That und Unterlassung; manchmal dünkt uns vielleicht seine Sprache allzu geheimnißvoll und kaum verständlich, aber bedenken wir, wie tief wir an natürlicher Einsicht sowohl als an übernatürlicher Erleuchtung unter unserem Stammvater stehen. Iran mit seiner Lichtreligion, der im frühen Alterthum als die älteste Abirrung von der Uroffenbarung so weit verbreitete Sabäismus und dazu selbst vielfache Anklänge unserer heiligen Schriften belehren uns, daß in der religiösen Symbolik der Urzeit das Licht eine durchaus hervorragende Stelle einnahm.

Im zweiten Tagewerke fällt dem hebräischen und samaritanischen Texte zufolge die laudatio weg, während der griechische Text dieselbe mit den üblichen Worten: „Und Gott sah, daß es gut war", nachholt. Man hat das „eine ganz unglückliche Bereicherung des Textes" [3], „eine scheinbare Verbesserung, in Wahrheit aber eine willkürliche Aenderung" [4] ge-

---

[1] Is. 7, 15.

[2] Vgl. Hebr. 1, 1. — Daß unser Schöpfungsbericht bis auf den ersten Menschen zurückreicht, wird im 5. Kapitel gezeigt werden.

[3] Reusch S. 67. — [4] Dr. C. F. Keil: Biblischer Commentar über die Bücher Mose's, Band I. Leipzig 1866.

nannt: wir erblicken darin, wenn auch eine kritisch vielleicht minder gesicherte Lesart, doch aber eine durchaus sinn- und sachgemäße Ergänzung des Textes. Man sagt uns, es sei das Himmelsgewölbe erst durch die Erschaffung der Gestirne, die Scheidung der Gewässer erst durch das Emportauchen der Erde vollendet worden, es sei folglich das Werk des zweiten Tages noch kein der göttlichen Idee entsprechendes und der göttlichen Gutheißung würdiges. Diese Erklärung verkennt aber die ganze Anlage des Hexaemeron. Die Werke der drei ersten Tage finden insgesammt in den Werken der drei folgenden Tage ihre Vollendung, das opus distinctionis in dem opus ornatus: das gerade ist die göttliche Idee in der Anlage des Hexaemeron, und darum sind auch die Schöpfungen der drei ersten Tage des göttlichen Lobes würdig. Werk des zweiten Tages ist ferner die Veste, welche die unteren Wasser von den oberen scheidet, also der Wolkenhimmel, nicht das Himmelsgewölbe im weitesten Sinne[1]; die Scheidung der Gewässer von den Gewässern, nicht der Gewässer vom Festlande. Diese Scheidung der Gewässer von den Gewässern findet ihre Vollendung in der Bevölkerung der unteren Gewässer mit Wasserthieren und des Wolkenhimmels, d. i. der Region der oberen Gewässer, mit Flugthieren; die Ausscheidung des Festlandes aus den Wassern findet ihren Abschluß in der Erschaffung der Landthiere und des Menschen; im Aufgange der Gestirne aber vollendet sich das bereits am ersten Tage begründete Lichtreich. — Unter anderen Gründen will Dr. F. Delitzsch[2] auch darum nichts von der Einschaltung der Septuaginta wissen, weil so die heilige, mystische Siebenzahl in der laudatio zerstört würde[3]. Ob hier die heilige Siebenzahl intendirt oder zufällig ist, wollen wir nicht entscheiden: genug, dieselbe tritt nach der Fassung der Septuaginta sogar viel prägnanter hervor, denn hier haben wir zuerst die siebenmalige einfache laudatio: „Und Gott sah, daß es gut war"[4], und dann, ein großes Amen aus Gottes Munde, die allgemeine laudatio am Schluß, die alle vorhergehenden zusammenfaßt und bestätigt: „Und Gott sah Alles, was er gemacht hatte, und siehe! es war sehr gut."

Endlich fehlt in allen Texten die laudatio nach Erschaffung des Menschen. Gottes Verherrlichung aus den Geschöpfen, gegründet auf die adäquate Verwirklichung der göttlichen Schöpferidee in denselben,

---

[1] Vgl. weiter unten unsere Erklärung des zweiten Tagewerkes.
[2] Commentar über die Genesis, 4. Ausgabe, Leipzig 1872.
[3] V. 4. 10. 12. 18. 21. 25. 31. — [4] V. 4. 8. 10. 12. 18. 21. 25.

das ist es, was wir als den Zweck der laudatio erkannt haben. Die vernunftlosen Geschöpfe erreichen schon durch ihr physisches Dasein das Vollmaß der göttlichen Schöpferidee: Gott kann somit, ehe er den Vermehrungssegen über sie ausspricht, ihnen das Zeugniß der Güte geben. Aber im Menschen ist durch das bloße Factum seiner physischen Fertigstellung, selbst einschließlich des Vermehrungssegens, die göttliche Schöpferidee noch keineswegs adäquat verwirklicht: verwirklicht ist sie erst dann, wenn der Mensch seinen gottgewollten Lebensberuf erfüllt, das ihm von Gott vorgesteckte Vollmaß nicht bloß physischer, sondern auch moralischer Güte erreicht hat. Hier ist die laudatio Sache des Weltgerichtes, vorerst aber heißt es: „Nicht weiß der Mensch, ob er der Liebe oder des Hasses würdig ist" [1]; vorerst fehlt noch die Grundlage der laudatio, kommt somit auch diese in Wegfall.

6. Die *benedictio* umfaßt:

a) den eigentlichen Vermehrungssegen: „Wachset und mehret euch und erfüllet die Gewässer des Meeres . . . die Erde." Dieser Vermehrungssegen wird am fünften Tage über die Flug- und Wasserthiere, am sechsten Tage über den Menschen gesprochen. Für die Landthiere findet er sich nicht ausdrücklich vor, wohl deßhalb, weil der über den Menschen gesprochene Segen sich zugleich auf sie erstreckt: waren sie doch, als dieser erfolgte, dem Menschen bereits zugeführt worden [2].

Können wir dieses Segenswort auch nicht als reale Mittheilung der Fortpflanzungsfähigkeit auffassen, da diese den Thieren und dem Menschen mit dem Dasein selbst gegeben wurde, so constatirt dasselbe doch zunächst das Vorhandensein dieser Fähigkeit. Freilich ist letztere auch den Pflanzen eigen; daß sie ihnen dennoch nicht durch Segensspruch zuerkannt wird, hat, wie der hl. Augustin [3] richtig bemerkt, seinen Grund in der des Wahrnehmungs- und Begehrungsvermögens entbehrenden Natur der Pflanzen. An ein aller Wahrnehmung bares Wesen richtet man weder sein Wort, noch ist ein Befehl da am Platze, wo jegliche Spontaneität fehlt. Indeß gibt uns diese Erklärung nur erst den Grund, warum Gott an die Thiere und an den Menschen sein Segenswort richten konnte, und läßt die Frage offen, warum er es an dieselben richten wollte.

Der Befehl der Fortpflanzung besagt aber mehr als eine bloße Constatirung der Fortpflanzungsfähigkeit, wie etwa Gen. 1, 11. 12

---

[1] Eccle. 9, 1. — [2] Vgl. Gen. 2, 19.
[3] De Gen. ad litt. lib. imperf. c. 15 n. 15; de Gen. ad litt. lib. III. c. 13.

die Bezeichnung der Pflanzen als solcher, welche „Frucht und Samen tragen“: er bekundet Gottes Entschluß, diese seine Geschöpfe auch fernerhin zu erhalten. In diesem Befehle, dem die sinnbegabte Kreatur ohne eine Providenz nicht gerecht werden kann, liegt für sie die göttliche Verheißung der Erhaltung und Regierung der Welt. — Es folgt

b) die Verkündigung der wechselseitigen Unterordnung der Geschöpfe. Die Gewässer werden den Fischen, das Festland den übrigen Thieren und dem Menschen als Wohnung überwiesen, letzterem auch zum Besitze; die Pflanzenwelt wird dem Menschen und der Thierwelt zur Speise, letztere dem Menschen zur Hilfe übergeben. — Den Schluß macht

c) die das ganze Hexaemeron krönende universelle göttliche Gutheißung: „Und Gott sah Alles, was er gemacht hatte, und siehe! es war sehr gut.“ Nicht bloß die Geschöpfe einzeln genommen, der Kosmos selbst entspricht der Idee des Schöpfers und verkündet sein Lob. In den einzelnen Geschöpfen offenbart sich die Vollkommenheit des Details; im Universum die Vollkommenheit der Harmonie und, weil die Harmonie eine Vollkommenheit höherer Ordnung ist als das Detail, darum ist das Universum im Munde Gottes „sehr gut“, während das Detail bloß „gut“ ist. „Gut sind die Schöpfungen Gottes auch einzeln genommen,“ sagt Peter der Lombarde[1], „alle zusammen betrachtet sind sie aber sehr gut, indem aus ihrer Gesammtheit die wunderbare Schönheit des Weltalls erwächst, in welcher auch das, was wir Böse heißen, in seiner ihm zukommenden Stellung dazu beiträgt, daß sich das Gute desto herrlicher abhebe und neben dem Bösen um so preiswürdiger erscheine.“ Die letzten Worte lassen noch ein neues Moment in unserem Texte hervortreten: auch die Nacht (im geistigen Sinne) und auch der freie Mensch sind von der allgemeinen göttlichen Gutheißung nicht ausgenommen, folglich in dieselbe eingeschlossen, weil in der großen Harmonie des Universums Gott auch das Böse zu seiner Ehre zu wenden, auch den Mißton in die Accorde des großen Laudate aufzulösen weiß. Treffend bemerkt der hl. Augustin[2]: „Nicht einmal der verkehrte Wille, der da gegen die Weltordnung sich auflehnt, vermag sich der Anordnung des allenkenden Gottes zu entziehen. Sowie selbst die schwarze Farbe, zweckmäßig vertheilt, zur Schönheit des Gemäldes, so trägt auch der Sünder, so häßlich er selber ist, zur Schönheit des Universums bei.“

---

[1] Lib. II. dist. 15. — [2] De Civ. Dei lib. XI. c. 23.

An der Hand der göttlichen Vorsehung, freigebig ausgestattet mit allen erforderlichen Mitteln, mag der Mensch nun herantreten an seinen Lebensberuf: Gott zu loben und das Böse zu meiden. Darin besteht sein hohenpriesterliches Königthum über die sichtbare Schöpfung, darin besteht auch sein Gottesdienst. — Was bereits ein Tag dem anderen in wortloser Sprache verkündet hat, das verkündet nunmehr, am siebenten Tage — Gott selbst.

---

2. Die Schöpfung vor dem Sechstagewerke.

(Gen. 1, 1. 2.)

Wir haben uns mit der Gliederung unseres Schöpfungsberichtes vertraut gemacht: nun müssen wir vor Allem unsere Aufmerksamkeit dem Wortlaute zuwenden. Ist einmal diese materielle Vorarbeit erledigt, dann dürfen wir wohlgemuth an die mehr formellen Fragen nach Entstehung, Ziel u. s. w. dieses Berichtes herantreten.

„Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde. Die Erde aber „war wüst und leer, und Finsterniß war über dem Abgrunde, „und der Geist Gottes schwebte über den Wassern."

„Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde": ein majestätisches Riesenportal, führen uns diese wenigen Worte in die Genesis ein; aber auch hier, gleich auf der Schwelle, wie viele Räthsel, wie viele Streitfragen! Wir werden uns bei längst bereinigten Schwierigkeiten nicht aufhalten; nur diejenigen wollen wir berühren, deren Erörterung auch heutzutage nicht übergangen werden darf.

Also „im Anfange" — aber im Anfange wovon?

Man hat gesagt: dieses Wort steht ganz absolut und ohne jede Beschränkung da, also haben wir es auch absolut und ohne jede Beschränkung zu nehmen: also im Uranfange — ehe denn Gott irgend etwas Anderes erschuf. — So verstanden, besagte unser Text, daß diese Welt die erste von Gott erschaffene sei, daß er vor dieser keine andere erschaffen habe. Das liegt aber sicher nicht im Texte: Sache der heiligen Schrift ist es ja nicht, uns über Welten, die mit der unserigen nichts zu schaffen haben, Aufschlüsse zu geben. Diese Erklärung beruht auf der irrthümlichen Voraussetzung, als werde ein Ausdruck bloß durch ein vorgesetztes Adjectiv oder einen folgenden Genitiv beschränkt, während dieses doch eben so gut durch den Context selber geschehen kann. Also im Anfange — nicht absolut jeglicher schöpferischen Thätigkeit Gottes — nicht der Zeit — sondern im Anfange des ganzen nunmehr zu erzählenden kosmogonischen Herganges, vor dem nunmehr unter unseren Augen sich

entrollenden Sechstagewerk [1]. — Das „Im Anfange" der Genesis fällt demnach mit dem „Im Anfange" des Johannes-Evangeliums nicht zusammen, wenngleich zwischen beiden ein Parallelismus nicht zu verkennen ist. Nach dem Contexte des Johannes-Evangeliums bezeichnen die Worte eine Dauer, welche der Weltschöpfung vorangeht: „Im Anfange war das Wort . . . Alles ist durch dasselbe geworden"; in der Genesis bezeichnen sie den Moment der Weltschöpfung selbst. — Eine Ausschließung der anfanglosen Schöpfung (creatio ab aeterno), wie sie mehrere Autoren aus unserem Texte herauslesen wollen, finden wir dem Gesagten zufolge im Wortlaute desselben nicht: — wohl läßt sie sich aus demselben folgern, insoferne der Begriff der Anfanglosigkeit mit demjenigen der Erschaffung unvereinbar ist. Und ist etwa die anfanglose Schöpfung darum minder widersinnig, weil sie Gen. 1, 1 nicht verurtheilt wird? Geschieht letzteres nicht zur Genüge an anderen Stellen der heiligen Schrift, z. B. Prov. 8, 22. 24. 26, Eccli. 24, 14?

Rücken wir nun einen Schritt weiter vor. Was sagt die Genesis mit dem folgenden Worte bara, welches die Vulgata hier wie sonst mit „creare", „schaffen" übersetzt?

Daß der Schöpfungsact möglich, daß er die vollkommenste Kraftäußerung sei, daß Menschenseele und Engel und in letzter Instanz die Materie selbst nur durch einen Schöpfungsact ins Dasein treten konnte — das Alles sind Wahrheiten, deren Beweis zu führen Aufgabe der Philosophie ist. Uns erübrigt einzig die Frage, ob das hier gebrauchte Wort bara Ausdruck einer schöpferischen Thätigkeit, ob somit in unserem Texte die Erschaffung im strengen Sinne, die creatio ex nihilo ausgesprochen sei.

Als Grundbedeutung wird für das Verbum bara die, allerdings in der Stammform nicht mehr erweisliche, aber sonst noch erhaltene Bedeutung „spalten", „schneiden", „durch Schneiden formen" angenommen. Fürst in seinem Wörterbuche sieht hierin einen Beweis, daß bara nicht die creatio ex nihilo bezeichne: gewiß mit Unrecht! denn die abgeleiteten Bedeutungen entfernen sich häufig, wenn nicht meistens, gar sehr von der Grundbedeutung. Oder ist etwa unser deutsches „schaffen" darum nicht der Ausdruck für die creatio ex nihilo, weil es im Grunde eins ist

---

[1] Wir fassen mit der überwiegenden Mehrzahl der Erklärer das „in principio" substantivisch („in dem Anfange"); aber wollte man es auch mit Knobel adverbial fassen („anfangs"), so bliebe der Sinn der gleiche.

mit „schöpfen" (Wasser u. dgl. schöpfen) und auf die althochdeutsche Wurzel scaph, Gefäß, Schiff (lat. scapha) zurückgeht?

In welchem Sinne braucht die heilige Schrift das Wort bara? Sie gebraucht dasselbe regelmäßig von der ersten Hervorbringung des Himmels und der Erde[1], sowie des Menschen[2]; einmal von der Erschaffung des Cherub[3]: Alles Dinge, welchen nur ein Schöpfungsact das Dasein geben kann; ferner von der ersten Hervorbringung der Thiere[4], die, wenn nicht nothwendig, doch gewiß sehr passend auf eine schöpferische Thätigkeit zurückgeführt wird; sodann von gewissen Ereignissen[5], welche den ausgesprochenen Charakter des Wunderbaren an sich tragen, d. i. jener außerordentlichen göttlichen Machtäußerung, welche dem eigentlichen Schöpfungsacte am nächsten steht. Wir finden somit das Wort bara durchgängig von jenen göttlichen Handlungen gebraucht, welche entweder selbst Schöpfungsacte oder der schöpferischen Thätigkeit am nächsten verwandt sind. Kein anderes Wort, welchem die Bedeutung „erschaffen" zukäme, weist der hebräische Sprachschatz auf. Entweder also es fehlte dem Hebräer jeder Ausdruck für den Begriff der Erschaffung, oder aber er bezeichnete dieselbe mit dem Worte bara. — Wer Letzteres wirksam verneinen, Ersteres vertheidigen wollte, müßte folgerichtig behaupten, daß den Hebräern der Begriff selbst der Erschaffung fehlte, denn nur das Fehlen des Begriffes kann das Fehlen des Ausdruckes erklären. Der Begriff der Erschaffung aber war den Hebräern nicht fremd, das beweist 2 Mach. 7, 28. — „Ich bitte dich, Kind," spricht hier die machabäische Mutter zu ihrem jüngsten Sohne, „schau den Himmel an und die Erde und Alles, was daselbst ist, und bedenke, daß Gott dieses aus nichts geschaffen hat, sowie das Menschengeschlecht." Die machabäische Mutter ward selbst keiner neuen Offenbarung gewürdigt: die heilige Schrift preist sie als ein heldenmüthiges Weib, nicht aber als eine Prophetin; sie gab einfach den Anschauungen Ausdruck, welche Gemeingut des auserwählten Volkes waren. Diese Anschauungen aber waren der Reflex früherer Offen-

---

[1] Gen. 1, 1; 2, 3. 4; Is. 40, 26. 28; 45, 18; Psalm 88, 13; 148, 5.

[2] Gen. 1, 27; 5, 1. 2; 6, 7; Deut. 4, 32; Is. 43, 1. 7. 15; 45, 12; 54, 16; Ez. 21, 30; Mal. 2, 10; Eccle. 12, 1; Psalm 88, 48; 101, 19.

[3] Ez. 28, 13: an dieser Stelle ist vom Könige von Tyrus unter dem Bilde eines Cherubs, von seiner Erhebung unter dem Bilde der Cherubserschaffung die Rede.

[4] Gen. 1, 21.

[5] Ex. 34, 10; Num. 16, 30 (vgl. Jer. 31, 22); Is. 4, 5; 41, 20; 48, 7; 57, 19; 65, 18; Psalm 103, 30; ähnlich Psalm 50, 12.

barungen über die Weltschöpfung, und diese Offenbarungen, sie alle haben für das „Schaffen aus nichts" keinen andern Ausdruck, als das Wort bara. Somit bedeutet bara in den vormachabäischen kosmogonischen Texten die „Erschaffung aus nichts".

Wenn nach unserer Darlegung bara wirklich „schaffen" bedeutet, so wird selbstverständlich dadurch nicht ausgeschlossen, daß es, namentlich in poetischer Redewendung, auch freier gebraucht werden [1] und in Parallelismus zu anderen sinnverwandten Zeitwörtern treten kann [2].

Die nunmehr folgenden Worte „Himmel und Erde" sind mitunter als Ausdruck eines einzigen Begriffs aufgefaßt worden. Man hat, wahrscheinlich irregeleitet durch classische Reminiscenzen, hier die rudis indigestaque moles eines uranfänglichen Chaos erblicken wollen. Nach dem hl. Augustinus [3] hätten wir unter „Himmel und Erde" bloß jene Urmasse zu verstehen, aus welcher nachträglich Himmel und Erde geworden; eben diese Urmasse wäre V. 2 mit den Worten „Erde" und „Gewässer" gemeint. Diese Auffassung hat den klaren Wortlaut des

---

[1] Vgl. Is. 45, 7; Amos 4, 13.

[2] Die Zeitwörter bara „schaffen", jazar „bilden", 'asah „machen" werden, meint man, ununterschiedlich gebraucht: also bestehe wohl auch kein Unterschied in deren Bedeutung. So wird die Hervorbringung des Menschen Gen. 1, 26 durch 'asah und im nächstfolgenden Vers durch bara, die erste Hervorbringung der Thiere Gen. 1, 21 durch bara, Gen. 2, 19 durch jazar ausgedrückt, und Is. 43, 7 werden alle drei Zeitwörter ebenmäßig von der Hervorbringung des Menschen gebraucht: „Zu meiner Ehre habe ich ihn geschaffen, habe ich ihn gebildet, habe ich ihn gemacht." (Vgl. V. 1 und 15; Is. 45, 18; Gen. 2, 4.) Aber der Parallelismus im Gebrauche verschiedener Wörter berechtigt keineswegs zu dem Schlusse auf vollständige Identität der Bedeutung. Die angeführten Zeitwörter sind alle drei der Ausdruck einer hervorbringenden Thätigkeit, und doch hat wiederum jedes derselben seine eigene Nuance. 'Asah hat die ganz unbestimmte Bedeutung „machen", es ist das gemeinsame Genus, unter welches sich bara „schaffen" und jazar „bilden" einreihen, letzteres das bloße Formen bereits vorhandener Materie, ersteres das Hervorbringen mit Ausschluß einer solchen oder jedenfalls das Hineinlegen in die Materie eines neuen Princips, welches sie selbst in keiner Weise sich zu geben im Stande gewesen wäre. So kann denn die heilige Schrift ganz gut vom Menschen oder von der Erde sagen, sie seien gemacht, geformt, erschaffen worden. Erschaffen ward die Erde „im Anfange", geformt im Heraemeron; erschaffen ward der Mensch der Seele, geformt dem Leibe nach: das Schaffen aber wie das Formen sind beide ein Machen. Diesen Unterschied der Bedeutung betont auch Gesenius, indem er zu der Stelle Gen. 2, 3: „quod creavit Deus ut faceret", in seinem Thesaurus die Erklärung gibt: „produxit faciendo i. e. fecit novi quiddam producendo".

[3] De Gen. c. Manich. c. 5; vgl. Confess. lib. XII. c. 4. 8. 12; Lib. imperf. de Gen. ad litt. c. 4 n. 11; de Gen. ad litt. lib. I. c. 1 n. 3.

Textes und darum auch weitaus die Mehrzahl der Erklärer wider sich. Daß „Himmel und Erde" hier zwei verschiedene Dinge bezeichnen, geht zweifellos aus V. 2 hervor: die „Erde", von der hier, in absichtlichem Gegensatze zu „Himmel und Erde" des ersten Verses, die Rede ist, kann unmöglich Urhimmel und Urerde zugleich sein, sie ist eben, was ohne alle Exegese der Name sagt — die Erde selbst. Unter „Himmel" dagegen haben wir den materiellen Himmel zu verstehen — nicht die Engel, wie ehedem mehrfach angenommen wurde. Gegen letztere Auffassung ist der Umstand entscheidend, daß mehrere Texte mit offenbarer Rücksichtnahme auf unsere Stelle von einer Zerstörung von Himmel und Erde am Ende der Zeiten reden [1]. Das Gleiche ergibt sich aus dem Context, indem unser Schöpfungsbericht einzig von der sichtbaren Welt handelt und uns mit keinem Worte berechtigt, die Geisterwelt mit hereinzuziehen.

Auch der Zustand der Erde Gen. 1, 2 ist kein Chaos im Sinne heidnischer Kosmogonien. Das thohu-vabohu („wüst und leer") der Genesis ist kein Ausdruck chaotischer Formlosigkeit: diese gleichtönende Hendiadys — vgl. unser deutsches „Schritt und Tritt", „Sang und Klang" u. A. — gibt einfach den Begriff der Leere wieder, wie aus folgenden Stellen hervorgeht: „Nicht zur Oede (thohu) schuf er sie" (die Erde), heißt es Js. 45, 18, „sondern zum Wohnen gestaltete er sie"; und Jeremias sagt [2]: „Ich blickte die Erde an und siehe! sie war thohu-vabohu; die Himmel und nicht war Licht in ihnen. Ich sah die Berge und siehe! sie erbebten; und alle Hügel, sie wurden erschüttert. Ich schaute und siehe! nicht war da ein Mensch; und alle Vögel des Himmels, sie waren davongeflogen. Ich schaute und siehe! der Karmel war zur Wüste geworden und alle seine Städte, sie lagen zerstört vor dem Angesichte des Herrn, vor dem Grimme seines Zornes. Denn also spricht der Herr: Verödet soll sein die Erde." Was also der Himmel ohne das Licht, was Berge und Hügel ohne ihren festen Bestand, was das Erdenrund ohne Menschen und Vögel, was des Karmels Gelände ohne seine Fruchtbarkeit und seine Städte: das ist die Erde im Zustande des thohu-vabohu, sie ist — zwar Erde noch — aber beraubt ihres ihr zukommenden Schmuckes, sie ist wüst und leer. Das Alles aber steht da als die Wirkung eines göttlichen Verödungsurtheils: „Verödet soll sein die Erde".

---

[1] So Psalm 101, 26 f.; Matth. 24, 35; 2 Petr. 3, 7. 10. 12. 13; Ap. 21, 1; vgl. Js. 65, 17; 66, 22.

[2] 4, 23—27.

Hieraus ist zur Genüge ersichtlich, daß thohu-vabohu auch nicht durch „gestaltlos und grundlos" oder durch „gestaltlos und haltlos" wiederzugeben ist. Das ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος der Septuaginta muß nach Maßgabe des hebräischen Textes mit „unsichtbar und schmucklos" übersetzt werden, was so ziemlich auf „wüst und leer" hinauskommt. Durchaus verfehlt ist hier endlich die Berufung auf Sap. 11, 18: „Deine Hand, welche die Welt aus formlosem Stoffe gebildet hat", — da ja diese uranfängliche Formlosigkeit nicht als eine absolute, sondern bloß als eine relative, in dem Abgange der der Welt zu ihrer Vollendung nothwendigen Form und Schönheit bestehende, verstanden zu werden braucht. Bezeichnen wir eine Person als unförmlich oder ungestalt, so erklären wir sie damit sicher nicht für eine „gestaltlose und haltlose Masse"; wir sprechen ihr nicht jedwede Form und Gestalt, sondern bloß ein menschenwürdiges oder menschenerträgliches Äußere ab. — Desgleichen weist thehom, welches der hl. Hieronymus, den Siebenzig folgend, mit abyssus („Abgrund") übersetzte, gar nicht auf ein Chaos hin. Es ist weiter nichts, als das tihamtu der Assyrer, welches auch der neuentdeckte babylonische Schöpfungsbericht an eben dieser Stelle gebraucht; es bezeichnet das „Meer" und ist somit eins und dasselbe mit den „Gewässern". Eben diese Bedeutung ergibt sich für thehom aus den biblischen Parallelstellen; daß an einigen derselben vorzugsweise die Tiefe desselben betont wird, schließt offenbar diese Bedeutung nicht aus. — Man macht wohl auch geltend, daß für den in den beiden ersten Versen der Genesis erzählten Schöpfungsact die laudatio: „Und Gott sah, daß es gut war", fehle; also, folgert man, entspricht diese erste Schöpfung noch nicht der göttlichen Idee, nicht Form, nicht Ordnung ist in ihr; sie ist ein Chaos. Aber man beachte, daß die dem Hexaemeron eigenthümliche Structur auch nur auf das Hexaemeron ihre Anwendung findet. Mit dem gleichen Rechte, oder besser Unrechte, könnte man auch fragen, warum für den siebenten Tag die laudatio, warum am Schluß der Erzählung vom Sündenfall die Worte: „Es ward Morgen und Abend", fehlen. — Die „Wasser" sind hier offenbar die nämlichen, welche sich am zweiten Schöpfungstage in obere und untere Wasser theilen. Sie, wie das „Meer" (thehom), deuten auf einen vorwiegend flüssigen Zustand hin. Somit ist im Wortlaute der Genesis nichts vom Laplace'schen Gasball zu finden, aus welchem unser ganzes Sonnensystem hervorgegangen sein soll, nichts von den jeder chemischen Verbindung ledigen Uratomen. Nichts derart besagen die so schlichten Worte: „Die Erde war wüst und leer, und Finsterniß war über dem

Abgrunde, und der Geist Gottes schwebte über den Wassern." Der Gen. 1, 2 geschilderte Zustand unseres Planeten unmittelbar vor dem Hexaemeron ist somit dieser: kein Land ragt noch aus dem wüsten Gewässer hervor, keine Vegetation, kein Leben ist vorhanden; lichtlos der Himmel, öde die Erde, schrankenlos die Fluth — nur der Geist Gottes schwebend über den Wassern: das ist die Signatur des biblischen thohu-vabohu.

Daß mit diesem „Geiste Gottes" nicht etwa ein „Wind", sondern eben der hl. Geist gemeint ist, sagt der gesunde Sinn; wir glauben, dieß hier nicht einmal des Weiteren beweisen zu müssen[1]. Was soll aber das Schweben des Geistes Gottes über den Wassern? — Der hl. Basilius[2] weist unter Berufung auf den hl. Ephräm darauf hin, daß das Zeitwort rachaph von dem Schweben des Vogels über seinen Jungen gebraucht werde; ja er versteht dieses Schweben als Brüten und folgert daraus, der Geist Gottes habe den Wassern „eine gewisse Lebenskraft" verliehen. Der gleichen Anschauung redet auch der hl. Hieronymus[3] das Wort, und in jüngster Zeit hat dieselbe B. Pozzy zur Grundlage einer ganz neuen Combination gemacht. Er schreibt[4]: „Der auf der Oberfläche der Gewässer schwebende Geist Gottes ist das belebende Princip, welches sich über dem finstern Abgrunde der Gewässer bewegt, um in die-

---

[1] Eines sei uns zu bemerken gestattet. Die Gegner stützen sich vornehmlich darauf, daß ruach elohim, „spiritus Dei", auch sonst wohl eine Bezeichnung des Windes sei, und es wird ihnen dieses vielfach zugestanden — wie uns scheint, mit Unrecht: für keinen der Texte, auf die man sich zu berufen pflegt, ist die Bedeutung „Wind" erweislich. Von Schnee und Eis redend, sagt der Psalmist (147, 18): „Ausgeht sein Wort und schmelzet sie, es haucht sein Odem und die Wasser fließen." Daß man hier nicht übersetzen darf: „Es bläst sein Wind", zeigt der Parallelismus: dieselbe göttliche Willenskundgebung, die im ersten Versgliede „Wort Gottes" genannt wird, heißt im zweiten Versglied „Odem Gottes"; ist doch das Wort ein redender Odem. Ganz den gleichen Parallelismus haben wir Psalm 32, 6, wo doch sicherlich Niemand an den Wind denkt: „Durch Gottes Wort sind gefestigt worden die Himmel und durch den Hauch seines Mundes all ihr Heer." S. auch Judith 16, 17 und vgl. Psalm 32, 9; 148, 5. — Ex. 15, 10 heißt es mit Rücksicht auf den Durchgang durch das rothe Meer, nach dem hebräischen Texte: „Du bliesest mit Deinem Odem und bedeckt hat sie das Meer"; die Ägypter waren auf Gottes Wort von den Wogen verschlungen worden: daß dazu ein Wind mitwirkte, ist uns nicht bekannt. — „So lange Odem in mir ist und Gottes Hauch in meiner Nase," spricht Job (27, 3), und in der That ist nach Gen. 2, 7 die menschliche Seele ein Gotteshauch. — Vgl. Psalm 103, 30; Is. 30, 33; 40, 7; Ez. 3, 14; 11, 24; 3 Reg. 18, 12; 4 Reg. 2, 16.

[2] Homil. 2 n. 6.

[3] Quaest. hebr.; vgl. Augustinus de Gen. ad litt. lib. I. c. 18 n. 36.

[4] La terre et le récit biblique de la création, Paris 1874, S. 254.

selben das Leben, dessen Quelle er ist, zu ergießen. Einige meinen, Moses habe hier einfach sagen wollen, der Geist Gottes sei von Anfang an in der Welt gewesen; aber was will das heißen? Der Geist Gottes, weil allgegenwärtig, war natürlich auch über den Gewässern zugegen: das uns wissen zu lassen, brauchte es keine Offenbarung. Was uns geoffenbart werden mußte, war der Umstand, daß in eben diesem Augenblicke der Geist Gottes in die bisheran öde und leere Welt das Leben ergoß und daß dieses Leben zum ersten Male im Abgrunde der Gewässer sich verwirklichte." Und nun findet dieser Autor[1] in den betreffenden Worten der Genesis, welche er — freilich etwas gewagt — dem ersten Tagewerke zutheilt, die Erschaffung der submarinen Zoophyten und Mollusken ausgesprochen. Wir wollen hiegegen nicht betonen, daß diese Auffassung die von uns entwickelte Gliederung des Hexaemeron auf den Kopf stellt: nur das müssen wir untersuchen, ob sie wirklich im Wortlaute des Textes begründet ist. Daß das Zeitwort rachaph das Schweben bezeichnet, als einen Zustand sei es der Ruhe oder der Bewegung, steht außer Zweifel, sowie auch, daß dasselbe Deut. 32, 11, nicht freilich von dem brütenden, sondern von dem seine Jungen zum Fluge lockenden Adler gebraucht wird. Daß demselben auch die Bedeutung „brüten" zukomme, erklärt zwar Gesenius für weder aus dem hebräischen noch aus dem syrischen Sprachgebrauche erweislich; indessen wären wir doch geneigt, hier unsere Einsicht derjenigen des syrischen Kirchenvaters unterzuordnen, auf dessen Zeugnisse die Erklärung des hl. Basilius und vielleicht auch diejenige des hl. Hieronymus fußt. Zudem scheint hierin allein die in den profanen Kosmogonien so häufige Vorstellung vom Weltei eine genügende Erklärung zu finden. Somit hätten wir das Bild des über den Gewässern schwebenden, brütenden Gottesgeistes. Dieses Bild versinnlicht uns allerdings nicht bloß die Anwesenheit des Allgegenwärtigen, wohl aber dessen schöpferische Gegenwart; es kennzeichnet ihn als die Ursache der folgenden Entwicklungen, wie der Vogel Ursache des aus dem Ei hervorbrechenden Lebens ist, und zwar aller folgenden Entwicklungen, nicht bloß irgend einer Klasse von Wesen. Der Geist Gottes ist die brütende Kraft, das Urgewässer ist das Ei: Alles, was aus diesem Urgewässer hervorgehen wird, Lebloses wie Lebendiges, ist die Frucht seines Brütens, nicht etwa bloß Zoophyten und Mollusken. Zwischen den beiden ersten Versen der Genesis besteht ein harmonischer Parallelismus, der allein schon die Hinüberziehung

[1] S. 318 ff.

der Schlußworte zum ersten Tagewerke ausschließt. Wie uns der erste Vers Gott als den Schöpfer, Himmel und Erde als das Product seines Schaffens zeigt, so beschreibt uns der zweite Vers den Zustand, welcher den nun folgenden Entwicklungen voranging: die Erde leer, lichtlos, in die Fluthen versenkt, und die Gottheit mit ihrer Kraftfülle sie überschattend [1]. Wollte uns nun der Leser noch weiter fragen, wie der Erzähler der Genesis dazu kam, Letzteres gerade auf den Geist Gottes, und dazu unter dem Bilde des Schwebens zu beziehen, so müssen wir ihn für die Beantwortung dieser Frage auf das 5. Kapitel vertrösten, wo wir von der Entstehung unseres Schöpfungsberichtes handeln werden.

Man hat in unserer Urkunde ein vestigium Trinitatis, einen verhüllten Hinweis auf die heiligsten Personen der Dreifaltigkeit finden wollen. Den Vater erkannte man in dem Schöpfer, den heiligen Geist im Gottesgeiste; soweit ist die Behauptung gerechtfertigt und hinsichtlich der dritten Person jedenfalls auch mehr als ein bloßes vestigium gegeben. Aber noch fehlt die zweite der heiligsten Personen. Schon bei Clemens von Alexandrien tauchte die Ansicht auf, die Worte „im Anfange" bedeuteten soviel wie „im Sohne". Dieser Erklärung zufolge würde Gen. 1, 1 eben dasjenige besagen, was Col. 1, 16 der Völkerapostel ausspricht: „In ihm (in Christus) ist Alles erschaffen worden im Himmel und auf Erden", und es hätte gleich dem ersten Verse des Alten Testaments die ganze heiligste Dreifaltigkeit sozusagen ihr Siegel aufgedrückt. Indessen ist diese Erklärung von Gen. 1, 1, welche in früherer Zeit manche Verfechter gefunden hat, heutzutage allgemein aufgegeben. Nichtsdestoweniger läßt sich unseres Erachtens das vestigium Trinitatis zu Anfang der Genesis wohl nachweisen, sogar ohne auf die vielbesprochene Pluralform elohim „Gott" überzugreifen. Genesis und alttestamentliche Paralleltexte [2] zeigen uns, wie Alles auf Gottes Wort, Ruf, Geheiß entstanden ist: das Neue Testament aber belehrt uns, daß Gott Alles durch sein persönliches Wort, seinen von Ewigkeit Erzeugten gemacht hat. So Col. 1, 16; so auch Joh. 1, 3. 10: „Alles ward durch ihn gemacht, die Welt ward durch ihn gemacht." Warum sollten wir nicht in dem Gottesworte, welches so oft im ersten Kapitel der Genesis an unser Ohr tönt, das persönliche göttliche Schöpferwort erkennen? — Ja, mehr noch! Wie

[1] Aus diesem Parallelismus der beiden ersten Genesisverse ist auch ersichtlich, daß Gen. 1, 1 nicht als „Überschrift" des Schöpfungsberichtes bezeichnet werden darf.

[2] Psalm 32, 6. 9; 148, 5; Judith 16, 17 u. A. m.

wir oben [1] zeigten, liebt es das Alte Testament, die Wirkungen des göttlichen Wortes zugleich als Wirkungen des göttlichen Hauches darzustellen; der Hauch aber ist das stehende Bild für den heiligen Geist, und gerade diejenige Psalmenstelle, welche die kirchliche Liturgie in ausschließlicher Weise dem Preise des heiligen Geistes zugeeignet hat, feiert die schöpferische Wirksamkeit des göttlichen Hauchwortes: „Entsendest Du Deinen Odem, so werden sie geschaffen.“ [2] Warum dürften wir nicht in der Erschaffung der Dinge durch das göttliche Hauchwort einen Hinweis auf die katholische Lehre von der Schöpferthätigkeit durch das unerschaffene Wort im heiligen Geiste erblicken? — einen Hinweis, sagen wir, ein vestigium, denn von einem fertigen Trinitätsbeweise kann hier nicht die Rede sein [3].

---

[1] S. 28 Anm. 1.

[2] Psalm 103, 30.

[3] Die Frage, ob sich zu Anfang der Genesis ein Hinweis auf die allerheiligste Dreifaltigkeit finde, ist nicht identisch mit der Frage, inwieweit die mosaische Offenbarung von diesem erhabenen Geheimnisse Kenntniß hatte. Mehrfache Anklänge in den Traditionen der Völker, sowie die hohe Bevorzugung des paradiesischen Zustandes leiten uns darauf hin, daß die erste Erkenntniß, welche die Menschheit von den Geheimnissen der Gottheit hatte, eine reichhaltigere und tiefere gewesen sein muß, als diejenige, welche ihr Gottes Barmherzigkeit auch nach dem Falle bewahrte.

3. Das Sechstagewerk.

(Gen. 1, 3–30.)

1. Das Werk des ersten Tages, V. 3—5.

„Und Gott sprach: ‚Es werde Licht‘, und es ward Licht; und „Gott sah das Licht, daß es gut war, und es schied Gott zwischen „dem Lichte und zwischen der Finsterniß, und Gott nannte das „Licht Tag und die Finsterniß nannte er Nacht.“

Die Annahme des hl. Augustinus [1], unter dem Lichte des ersten Tages seien im buchstäblichen Sinne die Leuchten der Geisterwelt, die Engel zu verstehen, zählt heutzutage wohl keine Vertreter mehr. Neuere Autoren haben in diesem Licht das Product chemischer Weltprocesse gesehen. So findet z. B. Pianciani [2] in demselben einen durch das erste Zusammentreten der Uratome zu chemischen Verbindungen hervorgerufenen Weltbrand. „Dieses Urlicht,“ sagt Pozzy [3], „welches die Erde vor dem Erscheinen des Tagesgestirnes erhellte, mußte das Product der Verdichtung der Materie sein. Es ist aller Grund zur Annahme vorhanden, daß die Materie in gasförmigem Zustande geschaffen wurde. . . . Gase aber enthalten jederzeit ein größeres oder geringeres Maß latenter, dunkler Wärme. Latent nennen wir sie, weil sie das Thermometer nicht steigen macht, dunkel, weil sie von keinen Lichterscheinungen begleitet ist. Tritt nun aus irgend welcher Ursache eine Verdichtung und chemische Verbindung der Gase ein, so erfolgt auch sofort eine Licht- und Wärmeausstrahlung. Dieses war jedenfalls auch im Uranfange der Fall. Zuerst hielt die hohe Erdtemperatur die Gase getrennt. In Folge ihrer Verbindung ging sodann die Materie vom gasförmigen zum flüssigen, vom flüssigen zum festen Zustande und eben darum auch vom Zustande anfänglicher Dunkelheit, von dem es heißt:

---

[1] De Civ. Dei lib. XI. c. 7. 9.

[2] Erläuterungen zur mosaischen Schöpfungsgeschichte. Aus dem Italienischen. Regensburg 1853. §§ XXXIV ff.

[3] S. 326.

‚Finsterniß war über dem Abgrunde', zum Zustande der Helle über. Das ist der Augenblick, wo der Ewige zum ersten Male sprach. Er sprach: ‚Es werde Licht!' und es ward Licht." A. Wagner [1] erkennt in diesem Lichte den Lichtäther, der anfänglich noch nicht an die Gestirne als Mittelpunkte gefesselt gewesen sei.

Gegen diese und ähnliche Auslegungen ist zu erinnern, daß das Werk des ersten Tages zwei Abschnitte begreift, das erste Auftreten des Lichtes und die Scheidung von Licht und Finsterniß. Jede Erklärung, welche uns Aufschlüsse bloß über ersteres, nicht aber über das zweite Phänomen gibt, ist unzureichend; jede Erklärung hingegen, welche uns von der Scheidung von Licht und Finsterniß Rechenschaft zu geben weiß, hat eben damit auch beide Phänomene erklärt, weil das nämliche Licht, welches von der Finsterniß geschieden wird, zuvor auf Gottes „fiat" in's Dasein getreten ist. Was bedeutet nun die Scheidung von Licht und Finsterniß? „Die Finsterniß," sagt Reusch [2], „wird in bestimmte Schranken gebannt und ihr Verhältniß zum Lichte wird festgesetzt: Gott trennt zwischen dem Lichte und der Finsterniß. Dieses Verhältniß ist das des regelmäßigen Wechsels; diesen Wechsel zwischen Hell und Dunkel bezeichnet die Sprache mit Tag und Nacht, und wenn also Moses sagt: ‚Gott nannte das Licht Tag und die Finsterniß Nacht', so ist der Sinn dieser Worte: der Wechsel zwischen Licht und Finsterniß, den die menschliche Sprache mit den Ausdrücken Tag und Nacht bezeichnet, beruht auf einer göttlichen Anordnung. Dieser Wechsel tritt jetzt gleich ein." Diese Worte sind durchaus richtig. Unser Text enthält die Schilderung nicht etwa bloß eines einmaligen Phänomens, sondern einer bleibenden göttlichen Anordnung. Das Firmament, die Scheidung von Wasser und Land, die Beziehungen der Gestirne, das Pflanzen- und Thierreich, der Mensch selbst und die Heiligung des siebenten Tages sind bleibende göttliche Anordnungen: folglich muß auch die Scheidung von Licht und Finsterniß eine solche sein. „Die Anordnung der Natur, von der zu Anfang der Genesis die Rede ist," sagt der hl. Thomas [3], „ist eine bleibende. Darum ist es nicht richtig, daß von dem, dessen Entstehung dort erzählt wird, etwas nachher aufgehört habe." Ein Weltbrand, der sich entzündet und wieder verglimmt, reicht hier nicht aus. Wozu sollte auch Gott durch die appellatio sich als den Herrn eines Phänomens bekunden, welches, von jedem Menschen-

[1] Geschichte der Urwelt, Leipzig 1845, S. 490.
[2] S. 90 f. — [3] I. q. 67 a. 4 ad 2.

auge ungesehen, längst schon über unseren Planeten dahingegangen war? Warum durch die laudatio gerade eines so fernliegenden Phänomens den Menschen zu seinem Lobe auffordern? Ist aber die Scheidung von Licht und Finsterniß eine bleibende, so muß sie, da nun einmal Licht und Finsterniß auf Erden nicht an bestimmte Orte gebunden sind, sondern allerorts sich regelmäßig folgen, in einem regelmäßigen Wechsel derselben bestehen; dafür bürgen schon die von Gott gewählten Namen „Tag" und „Nacht", denen man vernünftiger Weise einen andern Sinn nicht unterlegen kann; und dieser regelmäßige Wechsel, welchen Gott mit diesen Namen bezeichnet, muß schließlich auch noch eben der nämliche sein, welchen die Sprache mit denselben bezeichnet, d. h. der 24stündige Wechsel von Licht und Finsterniß, der bürgerliche Tag.

Mit dieser unserer letzten Behauptung stimmt Dr. Reusch nicht überein, er fährt an der angezogenen Stelle fort: „Dieser Wechsel tritt jetzt gleich ein: Gott läßt es hell werden, also ist Tag; nach einer Zeit, über deren Dauer nichts gesagt wird, tritt wieder Dunkel ein, also Nacht, aber nur, um, nachdem sie ihre Zeit gehabt, wieder dem Lichte Platz zu machen, dessen zweites Erscheinen der Beginn eines zweiten Tages ist. ‚Es ward Abend und es ward Morgen, ein Tag.'" Wir betonen nachdrücklich, daß wir uns augenblicklich noch nicht mit Erklärung der controvertirten Worte: „Es ward Abend und es ward Morgen", befassen; uns beschäftigen vorerst bloß die Worte: „Gott schied das Licht von der Finsterniß; und er nannte das Licht Tag und die Finsterniß Nacht" — Worte, über deren Sinn, wie uns scheint, kaum ein Zweifel bestehen kann. Die hl. Schrift sagt uns, Gott habe den regelmäßigen Wechsel von Tag und Nacht eingesetzt: wie kann man da noch behaupten, es sei „nach einer Zeit, über deren Dauer nichts gesagt wird, wieder dunkel, also Nacht" geworden?

Man hat darauf hingewiesen, daß ehedem in Folge einer langsameren Achsendrehung der Erde oder eines veränderten Verhältnisses der Geschwindigkeit ihrer Achsendrehung zur Geschwindigkeit ihres Umlaufes um die Sonne Tag und Nacht eine von der jetzigen verschiedene Länge haben konnten. Mag sein. Indessen fordert unser Text, daß die ersten Erdentage und Erdennächte unseren jetzigen Tagen und Nächten wenigstens annähernd gleichkommen. Versteht man unter jenen Zeiträume von unbestimmter, vielleicht sehr langer Dauer, so kann man in solchen Zeiträumen auf der einen, und unseren normalen Tagen und Nächten auf der anderen Seite nicht mehr eine und dieselbe bleibende göttliche Anordnung erblicken.

Man hat ferner geltend gemacht, daß das Wort „Tag“ in der heiligen Schrift nicht jedesmal den bürgerlichen Tag von 24 Stunden oder den natürlichen Tag vom Morgen bis zum Abend, sondern mitunter auch längere Perioden bezeichne. Genau gesprochen, verallgemeinert sich nicht selten die Bedeutung dieses Wortes zu der unbestimmten Bedeutung „Zeit“; so gewinnt z. B. der Ausdruck „am Tage, da“ die ganz allgemeine Bedeutung „wann“, ähnlich wie das französische lorsque, das italienische allorchè nicht mehr „zur Stunde, da“, sondern einfach „wann“ bedeutet. Das Gleiche läßt sich aber nicht vom Worte „Nacht“ sagen, dasselbe dient im eigentlichen Sinne nie zur Bezeichnung eines längeren Zeitraumes als die natürliche Nacht. Das Gleiche läßt sich somit auch dann nicht vom Worte „Tag“ sagen, wenn dasselbe wie in unserem Texte dem Worte „Nacht“ gegenübergestellt erscheint. Wollte man sich übrigens auch unter „Nacht“ hier längere, regelmäßig wiederkehrende Perioden der Dunkelheit vorstellen — nun, damit wäre der Geologie eben so wenig gedient, wie der Exegese.

Demgemäß halten wir also dafür, daß auch schon im 5. Vers „Tag“ und „Nacht“ den regelmäßigen, innerhalb ungefähr 24 Stunden sich vollziehenden Wechsel von Licht und Finsterniß bezeichnen. Wir verstehen jene Worte im 5. Vers nicht anders, als im 14. bis 16. Vers, wo gesagt wird, die Gestirne sollen „scheiden zwischen dem Tage und der Nacht, sie sollen herrschen über den Tag und über die Nacht“: so fordert es die Identität der Ausdrucksweise an beiden Stellen, verglichen mit dem, was wir von der Structur des Hexaemeron gesagt haben. Wir finden in unserem 5. Verse die Urkunde jenes unwiderruflichen Vertrages, von welchem der Prophet Jeremias[1] redet: „Kann gebrochen werden mein Bund mit dem Tage und mein Bund mit der Nacht, so daß nicht mehr wäre Tag und Nacht zu seiner Zeit: dann auch könnte mein Bund mit David, meinem Knechte, gebrochen werden, so daß ihm nicht wäre ein Sohn, welcher König wäre auf seinem Throne.“[2]

---

[1] 33, 20 f.

[2] Andere finden die Urkunde dieses Vertrages in dem von Gott mit Noe nach der Sündfluth geschlossenen Bunde. Wir wollen uns nicht auf den Umstand berufen, daß die Worte „Nacht und Tag werden nicht aufhören“ gerade, so zu sagen, im officiellen Texte dieses Bundes Gen. 9, 9—16 fehlen und aus 8, 22 herübergenommen werden müssen. Factisch ist jedenfalls „der Bund mit Tag und Nacht“ älteren Datums, als der mit Noe geschlossene Bund; letzterer enthält höchstens die Zurücknahme einer zeitweiligen Außerkraftsetzung des ersteren. Factisch ward „der Bund mit Tag und Nacht“ am ersten Schöpfungstage geschlossen, und wir glauben

Ziehen wir aus dem Gesagten noch eine letzte Consequenz. Der regelmäßige, 24stündige Wechsel von Licht und Finsterniß läßt sich durch Annahme eines im Weltraume diffusen Lichtäthers oder eines chemiko-physikalischen Vorganges auf der Erde nicht erklären. Die Ursache desselben muß vielmehr in dem Vorhandensein eines außerirdischen Ausstrahlungscentrums einerseits und der Achsendrehung unserer Erde andererseits gesucht werden. Dieses Centrum war kein anderes als die Sonne. Daß nichts uns zu der Annahme nöthige, es sei dieselbe erst am vierten Tage geschaffen worden, gedenken wir bei Erörterung des vierten Tagewerkes klarzustellen. Auch die Structur des Hexaemeron weist auf den Sternenhimmel als den Quellort jenes ersten Lichtes hin: denn das Werk des ersten Tages vollendet sich am vierten Tage, dieser aber weist uns nach den höchsten Himmelssphären hinauf.

2. Das Werk des zweiten Tages, V. 6—8:

> „Und Gott sprach: ‚Es werde eine Veste inmitten der Wasser „und sie scheide die Wasser von den Wassern.‘ Und Gott machte „die Veste und schied die Wasser unterhalb der Veste von den Wassern „oberhalb der Veste, und also ward es. Und Gott nannte die „Veste Himmel.“

„Die Exegeten,“ sagt Dr. Reusch [1], „fragen, ob hier unter dem Himmel — denn so nennt Gott das Gezelt — das coelum sidereum oder das coelum aëreum, der Sternenhimmel oder der Wolkenhimmel zu verstehen sei. Ich glaube, man kann diese Frage zunächst mit einer Gegenfrage beantworten: sollte Moses überhaupt zwischen Sternenhimmel und Wolkenhimmel unterscheiden? Ich glaube nicht; wenigstens findet sich im Hexaemeron nichts, was uns nöthigte, über die ganz allgemeine und vage Bedeutung des Wortes hinauszugehen, wonach dasselbe das bezeichnet, was wir in der scheinbaren Gestalt eines Gewölbes oder Gezeltes über die Erde ausgespannt sehen, also dasselbe, was auch wir mit dem ganz vagen Worte Himmel bezeichnen.“ [2]

Wir glauben im Gegentheil, jene Unterscheidung festhalten zu müssen.

---

nicht, daß das bloße Vorkommen des Wortes „Bund“, Gen. 9, 9 ff., und die bloße Erwähnung der Herstellung des regelmäßigen Wechsels zwischen Tag und Nacht, Gen. 8, 22, die Annahme rechtfertige, daß der Prophet Jeremias an besagter Stelle den Vorgang nach der Sündfluth im Auge gehabt habe.

[1] S. 92.

[2] Vgl. hiegegen J. H. Kurtz: Bibel und Astronomie, 5. Auflage, Berlin 1865, S. 439 ff.

Die Himmelsveste des zweiten Tagewerkes wird abgeschlossen nach unten durch die Oberfläche unseres Planeten, nach oben durch die Wolken, in oder auf welchen wir die „oberen Wasser" zu suchen haben: die Gestirne, welche sich der Hebräer doch jedenfalls als weit oberhalb der Wolken befindlich vorstellte, lagen somit außerhalb dieser Veste, sie gehörten einer höheren Veste, dem coelum sidereum an. Daß aber V. 14 und an anderen Stellen dieses coelum sidereum selber unter dem Ausdrucke „Himmelsveste" miteinbegriffen wird, berechtigt nicht zu der Folgerung, daß auch unter der „Himmelsveste", V. 6 ff., der obere Himmel und nicht bloß die niedere Himmelssphäre, der Wolkenhimmel, zu verstehen sei. Mehrere Wörter werden in unserer Kosmogonie ganz unzweifelhaft in doppelter Bedeutung gebraucht. So das Wort „Erde", welches Gen. 1, 1 und 2, 1 den Erdkörper, Gen. 1, 9 ff. das feste Land im Gegensatz zum Meere bezeichnet; so das Wort „Tag", welches (von der strittigen Stelle Gen. 1, 5. 8 u. s. w. vorderhand abgesehen) Gen. 1, 5. 14 den natürlichen, Gen. 2, 3 den bürgerlichen Tag bezeichnet; so das Wort „Himmel", welches Gen. 1, 1. 14. 15. 17; 2, 1 den ganzen Himmelsraum, hingegen Gen. 1, 8. 20. 26. 28 bloß den Wolkenhimmel, bezeichnet; gerade so verhält es sich mit dem Worte „Himmelsveste", welches Gen. 1, 6. 7. 8 nur den Wolkenhimmel, Gen. 1, 14. 15. 17 überdieß noch den Sternenhimmel bezeichnet. — Als Werk des zweiten Tages ergibt sich somit die Bildung des die Erde umgebenden Dunstkreises.

Im Vorbeigehen möge hier eine wunderliche Ansicht Erwähnung finden, welche noch in neuester Zeit unter den protestantischen Erklärern Vertreter gefunden hat. Es sollen nämlich die Hebräer, gleich einigen anderen Völkern des Alterthumes, den Himmel als eine feste Masse betrachtet und die Bibel dieser Anschauung Ausdruck gegeben haben. „Der Himmel," sagt Knobel[1], „war den Hebräern ein Stoff[2], ein festes Gewölbe gestellt auf die den Erdkreis umgebende Wasserfluth[3], fest wie ein gegossener Spiegel[4] und getragen von den höchsten Bergen, welche daher Säulen und Grundlagen des Himmels heißen[5]; ihm werden auch Oeffnungen oder Thüren beigelegt."[6] Diese Ansicht, wie ein Blick auf die eben angeführten Texte zeigt, ist hauptsächlich daraus hervorgegangen, daß man gewisse poetische Ausdrücke im buchstäblichen Sinne genommen hat. Auch wir sprechen mitunter vom Himmelszelt, vom Himmelsdom:

---

[1] S. 12. — [2] Ex. 24, 10. — [3] Prov. 8, 27. — [4] Job 37, 18. — [5] 2 Reg. 22, 8; Job 26, 11. — [6] Gen. 7, 11; 28, 17; Psalm 77, 23.

ließe sich daraus etwa folgern, daß wir den Himmel für ein Stück Segeltuch oder für eine steinerne Kuppel ansehen? Auch lassen sich den angezogenen Texten andere gegenüberstellen, in denen biblische Schriftsteller zweifellos die entgegengesetzte Ansicht zum Ausdrucke bringen. So heißt es Js. 40, 22, Gott dehne die Himmel aus wie ein „Flortuch"; und Prov. 8, 28 wird das Werk des zweiten Tages als Herstellung der „feinen Dunstschichten" bezeichnet.

3. Das Werk des dritten Tages, V. 9—13:

„Und Gott sprach: ‚Es sollen sich die Wasser, so unter dem „Himmel sind, an einem Orte sammeln, und es werde sichtbar das „Trockene.' Und also ward es. Und Gott nannte das Trockene „Erde, die Ansammlung der Gewässer aber nannte er Meer. Und „Gott sah, daß es gut war."

Von dem Vorgange, den diese Worte mehr andeuten als beschreiben, geben uns andere Stellen des alten Testaments ein vollständigeres Bild. Was uns da gesagt wird, ist sachlich zwar eins mit dem, was uns die Genesis berichtet, und darum glauben wir auch nicht, daß es den inspirirten Autoren, aus deren Munde wir es vernehmen, durch specielle Offenbarung kundgegeben wurde: unter Antrieb und Leitung des heiligen Geistes entwarf ihr Geist in naturgemäßer Thätigkeit diese Schilderungen des aus der Uroffenbarung ihnen bekannten Schöpfungsvorganges; vielleicht verwoben sie in dieselben auch einige von der Tradition aufbewahrte Fäden. Wegen jenes Antriebes und Beistandes von oben kommt dann aber auch diesen Schilderungen der Charakter wahrheitsgetreuer, wenngleich in poetischer Sprache ausgeführter Gemälde zu.

Hieher gehört in erster Linie der 103. Psalm. „Der Psalm," sagt Delitzsch in seinem Psalmencommentar, „ist ganz und gar Echo des Heptaemeron. Entsprechend den sieben Tagen zerfällt er in sieben Gruppen [1], in welchen sich das hinneh-tob meod [2] entfaltet. Indeß ist es nicht so, daß je eine Gruppe das Werk eines Schöpfungstages besänge; der Psalm hat das ineinandergreifende Ganze der vollendeten Schöpfung zum Standpunkt und ist deßhalb nicht so schematisch. Jedoch hebt er mit dem Lichte an und schließt mit Anspielung auf den göttlichen Sabbath."

Das Lied beginnt in der Höhe mit einem Anklange an das „sehr gut" zu Ende des Hexaemeron: „Benedeie, meine Seele, den Herrn!

---

[1] Nach Delitzsch V. 1—4, 5—9, 10—14, 15—18, 19—23, 24—30, 31—35.
[2] „Siehe! es war sehr gut." (Gen. 1, 31.)

Herr, mein Gott, groß bist Du gar sehr, mit Pracht und Glorie angethan." Selbst in das unerschaffene Licht gekleidet[1], beginnt Gott nunmehr sein Werk damit, daß er über die in der Blöße des thohu-vabohu daliegende Erde ein Lichtgewand wirft, das Schattenbild seiner eigenen Glorie: „Licht umhüllt er, ein Gewand."[2] Denn wie das unerschaffene Hervorgehen der göttlichen Personen, so nimmt der Schöpfungsvorgang von einem „Licht vom Lichte" seinen Anfang, um mit der Theilnahme am göttlichen Sabbathleben zu schließen. Entsprechend dem zweiten Tagewerke sehen wir dann Gott, wie er „die Himmel wie ein Zelttuch ausspannt", wie er als der Erbauer des weiten Erdenhauses „in Wassern des Himmels Söller bälket", wie er „Wolken zu seinem Wagen macht und einherschreitet auf des Sturmes Flügeln —": denn jedenfalls ging die erste Herstellung der Himmelsveste, wie sie uns im zweiten Tagewerk beschrieben wird, nicht ohne gewaltige atmosphärische Erschütterungen vor sich.

Nun folgt V. 5—9 der Abschnitt, welcher von dem ersten Werke des dritten Tages, von der Scheidung von Land und Meer handelt. Bereits sind die Fundamente der Erde, der Berge und Meere tragende Erdkern, vom göttlichen Baumeister gelegt: aber wie Kindeswindeln umhüllen noch die Wasser das ganze Festland: „Er hat gegründet die Erde auf ihren Grundvesten, daß sie nicht wanke für und für. Das Meer decktest Du wie ein Gewand darüber, über den Bergen stehen Wasser."[3] Da ruft Gott. Was er gerufen, sagt uns Gen. 1, 10: „Es sollen sich die Wasser sammeln!" Er ruft, und es theilen sich die Wasser, Land und Meer nehmen die ihnen von Gott unabänderlich angewiesene Stelle ein: „Vor Deinem Dräuen fliehen sie, vor Deiner Donnerstimme zittern

---

[1] Vgl. 1 Tim. 6, 16.

[2] Zu dieser Übersetzung vgl. Job 38, 14, wo die Wirkung der Morgenröthe auf die Erde dahin beschrieben wird, daß diese „sich gestaltet wie Siegelthon und sich darstellt wie im Gewande". Bei den verbis tegendi ist sowohl die Construction mit doppeltem Accusativ nachweisbar (2 Paral. 3, 5. 7. 8. 9), als die Construction mit dem Accusativ der Sache, die über eine andere gedeckt wird, und einem casus obliquus mit Präposition (Ez. 18, 7. 16). Daß das zweite Object unter Umständen ausfallen kann, wird man wohl kaum bezweifeln; daß Psalm 103, 2 auch vom ersten Tagewerke die Rede sei, legt die ganze Anlage des Psalmes nahe.

[3] Aus diesen Worten schließt Delitzsch, daß die Erde schon gebirgig war, ehe sie aus den Fluthen emportauchte, daß die Urbildung der Berge so alt ist, wie das Urgewässer selbst — wie uns scheint, mit Unrecht. Der Psalmist, so gut wie der Erzähler der Genesis, schildert den Schöpfungsvorgang nach dem Augenscheine. Wenn er sagt: „Ueber den Bergen stehen Wasser", so heißt das weiter nichts als: „Da, wo jetzt Gebirge emportauchen, stand eben noch das Wasser."

sie: aufsteigen die Berge, es senken sich die Thäler an den Ort hin, welchen Du ihnen gewiesen. Eine Marke hast Du ihnen gesteckt: nicht dürfen sie dieselbe überschreiten, nicht zurückkehren, zu überfluthen die Erde." Es ist dasselbe Bild, welches uns Gott im Buche Job[1] entwirft: „Wer verschloß mit Schleusen das Meer, da es hervorbrach, aus dem Mutterleibe hervorging? da ich Gewölke setzte ihm zum Kleide, Nebeldunkel ihm zu Windeln? Meine Grenze steckte ich ihm ab, Riegel und Thüre richtete ich her und sprach: ‚Bis hieher sollst du gehen und nicht weiter, hier soll sich brechen deiner Wogen Übermuth.'" Das Gemälde vervollständigen Psalm 32, 7 und Eccli. 39, 22 durch einen Zug von frappanter Naturtreue: mauerhoch, sagen sie, stauten sich die Gewässer auf. Es ist das ein Umstand, welcher bei gewaltigen Erdbeben, bei vulkanischen Convulsionen mehrfach am Gestade beobachtet worden ist.

Soviel geben uns die angeführten Texte jedenfalls zu verstehen, daß das Werk des zweiten und des dritten Tages von den gewaltigsten atmosphärischen Erschütterungen begleitet war: kein Wunder, daß die Gestirne, wenngleich sie am Himmel vorhanden waren, dennoch während dieser Tage nimmermehr auf Erden sichtbar wurden.

Vom 9. Verse ab feiert der 103. Psalm den weitern Schöpfungsverlauf, jedoch nach einer von derjenigen des Hexaemeron verschiedenen Anordnung. Der Gedankengang ist kurz der folgende. Land und Meer liegen jetzt vor dem Blicke des heiligen Sängers: er hält sich vorerst[2] an das Land und verschiebt die Beschreibung des Meeres auf das Ende[3]. Zugleich mit dem Festlande kommen dessen Schöpfungen, Pflanzen und Landthiere, zugleich mit dem Meere die Meeresthiere zur Sprache. Der Hebung der Continente verdanken zunächst Quellen und Flüsse ihr Entstehen. Indem er ihrem Laufe abwärts folgt, begegnet der Psalmist an ihren Ufern den mannigfachen Land- und Luftthieren; von diesen schweift er hinüber zur Pflanzenwelt, von welcher sie sich nähren; die Erwähnung der wilden Thiere, welche Nachts auf Raub ausgehen, leitet über zu den Gestirnen, welche die Zeiten scheiden, und zum Menschen, den die Morgensonne an sein Tagewerk ruft. Der Psalm geht schließlich[4] auf in den Sabbathgesang: „Ehre sei Gott in Ewigkeit" u. s. w.

Kommen wir zum zweiten Werk des dritten Tages.

„Und Gott sprach: ‚Es mache sprossen die Erde junges Grün, „samentragende Gewächse und Fruchtbäume, welche eine samen-

[1] 38, 8—11. — [2] V. 10—24. — [3] V. 25—30. — [4] V. 31—35.

„haltende Frucht nach ihrer Art hervorbringen — über der Erde.'
„Und also ward es. Und es machte hervorgehen die Erde junges
„Grün, Gewächse, welche Samen tragen nach ihrer Art, und
„Bäume, welche eine samenhaltende Frucht nach ihrer Art hervor=
„bringen. Und Gott sah, daß es gut war."

Die Erwähnung des „Samens" kündet die organische Schöpfung an, die in bunter Mannigfaltigkeit der „Arten" auf göttlichen Machtruf dem Mutterschooße der Erde entsproßt. Die Vegetation finden wir hier nach der Verschiedenheit der Samenbildung classificirt. Wir haben 1) das junge Grün, an welchem noch weder Artenverschiedenheit noch Samen=entwicklung augenfällig hervortritt; 2) die samentragenden Gewächse, d. i. solche, deren Same nicht in eine Frucht eingeschlossen ist; 3) die Frucht=bäume mit samenhaltender Frucht. Diese drei Klassen schließen sich aber nicht nothwendig aus; wir brauchen nicht unter dem jungen Grün bloß das Gras, unter den samentragenden Gewächsen bloß Cerealien und etwa noch Gemüsepflanzen zu verstehen. Die eben genannten drei Gruppen finden sich eingeschoben zwischen die Worte: „Es mache sprossen die Erde... über der Erde;" so erhalten wir das Bild einer unter unsern Augen aus der Erde heraus, über die Erde empor in drei Stadien sich entwickelnden Vegetation. Zuerst sproßt Alles als junges Grün an der Oberfläche der eben noch kahlen Erde hervor. Die heilige Urkunde braucht uns nicht erst zu sagen, daß ein guter Theil dieser Vegetation, Gräser u. dgl., über dieses unterste Stadium gar nicht hinauskömmt; sie zeigt uns gleich den edleren Theil derselben, wie er sich über die mit dem ersten Grün bekleidete Erde noch höher emporentwickelt bis zur Höhe der samen=tragenden Gewächse, vorab der Cerealien. Auch hier versteht es sich von selbst, daß die zarten Baumpflänzchen mit nach oben streben, aber sie ver=schwinden vorläufig noch in dem Walde schlanker Halme, bis sie schließlich zuerst als Bäumchen, dann als Bäume über denselben sich emporarbeiten und ihre fruchtbeladenen Äste über Gräser und Ähren ausstrecken [1].

---

[1] Der Bau von Vers 11 und 12 ist in der griechischen Übersetzung ein eben=mäßigerer: „‚Es mache hervorsprossen die Erde junges Grün, Gewächse, welche Samen tragen nach ihrer Art, und Fruchtbäume, welche eine samenhaltende Frucht nach ihrer Art hervorbringen — über der Erde.' Und also ward es. Und es machte hervorgehen die Erde junges Grün, Gewächse, welche Samen tragen nach ihrer Art, und Fruchtbäume, welche eine samenhaltende Frucht nach ihrer Art hervorbringen — über der Erde." Die Beifügung letzterer Worte empfiehlt sich, unter Voraus=setzung der von uns gegebenen Erklärung, durchaus.

Noch sei bemerkt, daß es wohl nicht in der Absicht des inspirirten Verfassers lag, alle Klassen des Pflanzenreiches unter den drei Gruppen: junges Grün, samentragende Gewächse und Fruchtbäume, zu begreifen. Nicht nur fehlen, wie B. Pozzy S. 270 richtig bemerkt, die Wasserpflanzen, sondern auch alle jene Bäume, deren Same nicht in eine Frucht eingeschlossen ist. Das Absehen des Verfassers war eben darauf gerichtet, hier bereits nur diejenigen Vegetabilien hervorzuheben, welche den Thieren und dem Menschen als Hauptnahrung dienen: Futterkraut, Cerealien und Baumfrüchte; ja Ersteres sogar, weil es den Thieren allein und nicht dem Menschen zur Nahrung dient, bleibt V. 29 unerwähnt.

4. Das Werk des vierten Tages, V. 14—19:

„Und Gott sprach: ‚Es seien Lichter an der Himmelsveste, um „zu scheiden zwischen Tag und Nacht, und sie seien zu Zeichen und „Zeiten und Tagen und Jahren; und sie seien an der Himmels„veste zu Lichtern, die Erde zu erleuchten.‘ Und also ward es. „Und es machte Gott die zwei großen Lichter: das größere Licht „zur Herrschaft über den Tag, und das kleinere Licht zur Herr„schaft über die Nacht, und die Sterne[1]. Und es setzte sie Gott „an die Himmelsveste, die Erde zu erleuchten und zu beherrschen „den Tag und die Nacht und zu scheiden zwischen Licht und Fin„sterniß. Und Gott sah, daß es gut war."

Es möchte hier vielleicht scheinen, als behaupte unsere geoffenbarte Urkunde, die Gestirne seien erst am vierten Tage entstanden, und doch sind bereits von den älteren Erklärern manche darin übereingekommen, daß die Sonne gleich „im Anfang" mit Himmel und Erde erschaffen worden sei, und selbst die Rabbiner lehrten, die Gestirne seien am ersten Tage erschaffen, aber erst am vierten Tage am Himmel aufgehangen worden. Die richtige Lösung der Schwierigkeit haben bereits Cardinal Cajetan und Suarez[2] im hebräischen Texte gefunden. Nach demselben heißt es nicht: „Es seien Lichter und sie sollen scheiden", sondern: „sie seien, um zu scheiden", ebenso wie es gleich darauf heißt: „sie seien zu Zeichen". Es ist aber etwas Grundverschiedenes, ob man sagt, die Gestirne seien am vierten Tage gemacht worden, oder, sie seien am vierten Tage zu Zeichen, zu Abtheilern zwischen Licht und Finsterniß gemacht

[1] Vgl. Psalm 135, 7—9: „Er machte große Lichter, die Sonne zur Herrschaft über den Tag, und den Mond und die Sterne zur Herrschaft über die Nacht."

[2] De opere sex dierum lib. II. c. 9 n. 1.

worden. Die erstere Ausdrucksweise läßt am vierten Tage die Existenz der Gestirne selbst, die andere dagegen nur eine neue Function ihrer Existenz beginnen. Diese Ausdrucksweise des hebräischen Textes verdient um so mehr unsere Beachtung, als sie von der bei den andern Tagewerken gebrauchten abweicht. So heißt es beim zweiten Tagewerk V. 6: „Es werde eine Veste und sie scheide", beim dritten V. 9: „Es sollen sich die Wasser sammeln und es werde sichtbar", bei Erschaffung des Menschen V. 26: „Laßt uns machen und er herrsche". — Sind wir nun einmal durch die Worte des 14. Verses nicht genöthigt, die Erschaffung der Gestirne auf den vierten Tag anzusetzen, dann nöthigen uns die Worte des 16. Verses: „Gott machte die Lichter zur Herrschaft", auch nicht dazu. Denn einmal wissen wir, daß die descriptio über den Gedanken der indictio nicht hinausgreift, und dann besagt dieses „Machen zur Herrschaft" weiter nichts als das folgende „Setzen an die Himmelsveste". So wenig wir zu der Annahme genöthigt sind, daß Gott am vierten Tage die Gestirne zuerst machte und nachträglich an die Himmelsveste versetzte, ebenso wenig brauchen wir anzunehmen, daß er sie überhaupt am vierten Tage gemacht hat. Es sind das Alles Ausdrücke, die vom Standpunkte des menschlichen Lesers der Schöpfungsgeschichte oder richtiger des menschlichen Zuschauers beim Schöpfungsvorgange verstanden werden müssen. „Die Genesis sagt nicht, daß die Sterne erst am vierten Tage geworden seien, — sie sagt überhaupt nicht, wann sie geworden sind, — sondern nur, daß sie am vierten Tage für die Erde geworden seien, daß von diesem Tage an das Verhältniß zwischen Erde und Sternen begonnen habe, in Folge dessen die Sterne Lichter und Zeitmesser für die Erde sind." So Dr. Reusch S. 144. Es ist demnach auch ebenso überflüssig wie ungerechtfertigt, das Verbum V. 16 mit dem Plusquamperfect zu übersetzen: „Gott hatte die zwei großen Lichter gemacht."

Das bisher Gesagte läßt indeß noch die weitere Frage offen, ob das Werk des vierten Tages irgendwelche Veränderung an den Gestirnen selbst, oder bloß eine Änderung des Verhältnisses der Erde zu den Gestirnen bedinge. Ersterer Ansicht ist Keil: „Wenn die Himmelskörper also erst am vierten Tage," meint er, „zu Leuchten für die Erde am Firmamente des Himmels gemacht oder geschaffen werden, so können diese Worte keinen andern Sinn haben, als den, daß am vierten Tage ihre Schöpfung vollendet worden, gleichwie am dritten die schöpferische Gestaltung unsers Erdkörpers ihren Abschluß erreicht hat, daß also mit der schöpferischen Ausbildung der Erde gleichzeitig auch die Schöpfung der

Himmelskörper und wohl auch in analoger Stufenfolge erfolgt ist, so daß am vierten Schöpfungstage der Schöpfungsbau des Himmels mit seinen Gestirnen vollendet war." Wir können dieser Auffassung nicht beitreten, weil uns für eine solche gleichzeitige, in analoger Stufenfolge fortschreitende Vollendung des Sternenhimmels die positiven biblischen Belege fehlen: in der Genesis finden wir dieselben nicht, ihr zufolge erreichte bereits am ersten Tage das Licht der Sonne, also wohl auch der übrigen Gestirne, unseren Planeten. Wenn trotzdem für das Auge des irdischen Beobachters die Gestirne noch nicht da sind, wenn er noch nicht der Herrscherin des Tages, noch nicht dem nächtlichen Himmelsheere in's Antlitz geschaut hat, so liegt der Grund dafür im Zustande der Erde selbst. Die dichten Wolkenmassen, die Ausgeburt des zweiten Tages, haben sich noch nicht zertheilt: am vierten Tage weichen sie endlich und zum ersten Male zeigt sich strahlend die Sonne am Himmel, ziehen am Abende Mond und Sterne am Himmel herauf.

Noch bleiben uns die Functionen zu erklären, welche den Gestirnen hinsichtlich unserer Erde zukommen. Dieselben werden mit einem dreifachen Ausdrucke bezeichnet. Einmal heißt es ganz allgemein, „sie sollen zu Lichtern an der Himmelsveste zur Erleuchtung der Erde sein"; diese generelle Bezeichnung folgt V. 15 resumirend auf die beiden andern Ausdrücke, während sie V. 17 denselben vorangeschickt wird. Indessen jene Beleuchtung der Erde untersteht dem Gesetze des regelmäßigen Wechsels und darum heißt es weiter, wie schon beim ersten Tagewerke: „Sie sollen scheiden zwischen Tag und Nacht, zwischen Licht und Finsterniß." [1] Als drittes Glied schließt sich V. 14 an: „Sie seien zu Zeichen und Zeiten und Tagen und Jahren", wofür V. 16, 17 gesagt wird: „Sie sollen beherrschen den Tag und die Nacht"; letzterer Ausdruck ist somit durch ersteren zu erklären. Zu „Zeichen" sind die Gestirne für Witterung, Ackerbau, Schiffahrt u. dgl. Zu „Zeiten" sind sie, insofern sie das Jahr in Jahreszeiten zerlegen, feste Anhaltspunkte für die Stundeneintheilung geben, oder auch Jahre, Tage und Stunden zu größeren astronomischen Perioden zusammenfassen: „distinguunt tempora dies et annos", d. h. unter „Zeiten" sind (vorzugsweise) Jahres- und Tagesabschnitte zu verstehen, bemerkt mit Recht Calmet. — Die Gestirne beherrschen die Zeit, weil sie die höchsten sichtbaren Zeittheiler und Zeitordner, die letzte den Sinnen zugängliche Ursache der Mannigfaltigkeit

[1] V. 14. 18.

und Harmonie der Zeitabschnitte, weil ihre Bewegungen das Zeitengesetz sind. Ganz in der Ordnung ist es darum auch, daß gewaltige Erschütterungen der Zeitenbeherrscher das „Ende der Zeiten" verkünden sollen [1].

5. Das Werk des fünften Tages, V. 20—23.

„Und Gott sprach: ‚Es sollen wimmeln die Gewässer von „einem Gewimmel athmender lebender Wesen [2] und Flugthiere sollen „fliegen über der Erde an der Oberfläche der Himmelsveste.' Und „es schuf Gott die großen Wasserthiere und alle sich bewegenden „athmenden Lebewesen, von denen die Gewässer wimmeln, nach ihren „Arten, alle geflügelten Flugthiere nach ihrer Art. Und Gott sah, „daß es gut war. Und es segnete sie Gott mit den Worten: ‚Seid „fruchtbar und mehret euch und erfüllt die Gewässer im Meere, und „die Flugthiere sollen sich mehren auf Erden.'"

Zum ersten Male seit V. 1 begegnen wir hier, wo es sich um die Begründung des animalen Lebens handelt, wieder dem Worte bara. Doch wäre es falsch, nun aus dem Fehlen dieses Wortes im 11. und 12. Vers zu folgern, die Pflanzenwelt verdanke nicht ebenfalls einem Schöpfungsacte ihr Entstehen; auch von den Landthieren heißt es ja V. 24: „Es lasse hervorgehen die Erde", und doch wurden sicherlich sie so gut wie die Luft- und Wasserthiere erschaffen. — Die Thierleiber wurden nicht unmittelbar erschaffen, sondern aus der Erde genommen [3], da die Thiere in ihrer Entstehungsweise nicht vor dem Menschen bevorzugt erscheinen durften; für die Landthiere ergibt sich das überdieß aus den eben angezogenen Worten des 24. Verses. Ob sie unmittelbar von Gottes Hand aus dem Lehme gebildet wurden? möglicherweise nein, da auch hier dem Menschen ein Vorzug zu gebühren scheint und widrigenfalls der Vorgang Gen. 2, 7 zu sehr in den Schatten gestellt würde. Wozu auch sonst die an die Erde gerichtete Aufforderung: „Es lasse sprossen, hervorgehen *die Erde*", während es V. 26 heißt: „Lasset *uns* machen"?

Wie sich die organische Schöpfung als eine samentragende ankündigt, so wird die animale Schöpfung durch die sinnlichen Merkmale der Athmung und Bewegung gekennzeichnet. — Ob wir an unserer Stelle unter den

---

[1] Matth. 24, 29.

[2] Wir sind bestrebt, so viel möglich alle einzelnen Nuancen des Grundtextes in der Übersetzung wiederzugeben, mag auch die Flüssigkeit derselben darunter leiden.

[3] Vgl. Gen. 2, 19.

Luftthieren neben den Vögeln auch noch an Fledermäuse, Fliegen, Mücken u. dgl. [1] zu denken haben, kann füglich unerörtert bleiben: da sich V. 11 und 12 nicht alle Pflanzenordnungen erwähnt finden, so brauchen wir streng genommen im fünften und sechsten Tagewerk auch nicht alle Ordnungen des Thierreiches nachzuweisen. — Die Wasserthiere werden eingetheilt in die großen Wasserthiere und die kleineren, sich im Wasser bewegenden Wesen. Pozzy S. 348 f. möchte hier die großen Saurier der Lias-Periode finden. Allein unter den großen Wasserthieren kann, wie er selbst S. 276 einräumt, jedes größere Seethier verstanden werden: der Ausdruck für sich allein spricht also, da die heilige Urkunde keine Namen angibt, nicht mehr für den Ichthyosaurus, als für das Krokodil, den Walfisch und andere noch lebende Thiere. Die „athmenden lebenden Wesen", nephesch hachajjah, wären nach Pozzy bloß Reptilien, denn naphasch bedeute nicht einfach „athmen" (wie bisher angenommen wurde), sondern „heftig athmen", die Kiemen der Fische seien zudem keine Athmungsorgane „im gewöhnlichen Sinne des Wortes". Dieselben Reptilien wären auch unter dem „Gewimmel", scherez, zu verstehen, welches Wort „kriechende Wesen" bezeichne. Schließlich hätte sich Moses, wenn er hier von den Fischen redete, jedenfalls des Wortes dag bedient, das er ohnehin V. 28 alsbald gebraucht. Allein, daß scherez ein Gewimmel sowohl schwimmender als kriechender Wasserthiere bezeichnen könne, beweist Lev. 11, 10, wo sowohl Fische als andere Wasserthiere unter diesem Namen begriffen werden; daß es dieses hier thue, schließen wir gerade aus dem Vorkommen des Wortes dag im 26. und 28. Verse: sowie Gott nur solche Pflanzenordnungen V. 29 dem Menschen und den Thieren zur Nahrung überweist, welche bereits V. 11. 12 erwähnt wurden, so unterstellt er auch V. 26. 28 nur solche Thierklassen der Herrschaft des Menschen, von denen in den vorhergehenden Schöpfungen bereits die Rede war.

6. Das Werk des sechsten Tages, V. 24—31.

„Und Gott sprach: ‚Es mache hervorgehen die Erde athmende „lebende Wesen nach ihrer Art: Hausthiere, kleines Gethier und „Thiere des Feldes nach ihrer Art.' Und also ward es. Und es „machte Gott die Thiere des Feldes nach ihrer Art und die Haus„thiere nach ihrer Art und all' das kleine Gethier der Erde nach „seiner Art. Und Gott sah, daß es gut war."

[1] Vgl. Deut. 14, 18 f.; Lev. 11, 20.

Wir finden hier die Landthiere in drei Klassen getheilt: b'hema, die Hausthiere; chaj'tho-erez, die wilden Thiere — zwei Benennungen, welche sonst auch unterschiedslos gebraucht werden — und endlich remes, die keineren Landthiere. — Wir wollen hier gleich jene Stellen unseres Schöpfungsberichtes heranziehen, an denen nochmals von den verschiedenen Thierklassen die Rede ist. V. 26 nennt der hebräische und der griechische Text: Fische, Vögel, Hausthiere, die ganze Erde, kleines Gethier, das sich auf Erden bewegt. Dieselbe Reihenfolge hält der griechische Text V. 28 inne, während hier der hebräische Fische, Vögel und alle Thiere, die sich auf Erden bewegen, aufzählt. Die vollständigste Aufzählung bietet die syrische Übersetzung, V. 26: Fische, Vögel, Hausthiere, alle Thiere des Feldes, kleines Gethier, das sich auf Erden bewegt, — und V. 28: Fische, Vögel, Hausthiere und alle Thiere, die sich auf Erden bewegen. Die Nennung der „ganzen Erde" in einer Aufzählung verschiedener Thierklassen fällt nothwendig auf, zumal wenn man beachtet, welches Ebenmaß sonst den ganzen Bau unseres Schöpfungsberichtes beherrscht; und so drängt sich denn unwillkürlich die Vermuthung auf, daß hier das Wort „Thiere" ausgefallen sei, so daß man statt „die ganze Erde" zu lesen hätte „alle Thiere des Feldes". Diese Vermuthung bestätigt der syrische Text, dessen Übersetzer offenbar ein Manuscript vor Augen hatte, in welchem sich die in dem jetzigen hebräischen Texte und in der Septuaginta fehlenden Worte noch vorfanden.

Wir kommen nun zu der letzten und vollkommensten Schöpfung Gottes, dem Menschen.

„Und Gott sprach: ‚Laßt uns den Menschen machen in unserem „Bilde und nach unserem Gleichnisse, und er herrsche über die Fische „des Meeres und über die Vögel des Himmels und über das Vieh „und über die ganze Erde und über alles kleine Gethier, das sich „auf Erden bewegt.' Und es schuf Gott den Menschen nach seinem „Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn, Mann und Weib „schuf er sie. Und es segnete sie Gott und es sprach zu ihnen „Gott: ‚Wachset und mehret euch und erfüllet die Erde und unter„werfet sie euch und herrschet über die Fische des Meeres, und über „die Vögel des Himmels und über alle Thiere, die sich bewegen „auf Erden.' Und Gott sprach: ‚Siehe! ich habe euch alle Ge„wächse gegeben, welche Samen tragen auf der ganzen Erde, und „alle Bäume mit samenhaltender Baumfrucht: zur Speise sollen sie „euch sein; und allen Thieren des Feldes und allen Vögeln des

„Himmels und allem Gethier der Erde, in dem ein Lebenshauch ist, „habe ich alles grüne Kraut zur Speise gegeben.' Und also ward es."

Den Vorrang, welchen der Mensch in der sichtbaren Schöpfung einnimmt, bringt die Art und Weise, wie seine Erschaffung berichtet wird, zum Ausdruck. Nicht mit einem: „Es werde" wird die Erzählung eingeleitet, sondern mit einem: „Lasset uns machen". Diese Aufforderung richtet sich nicht etwa an die anwesenden Engel, denn nicht nach der Engel Ebenbild ward der Mensch geschaffen, nicht Engel gingen Gott bei dessen Erschaffung zur Hand: „Ich bin der Herr, der Alles gemacht hat, der ausgespannt hat die Himmel, ich allein, der fest gegründet hat die Erde, ich aus mir selbst." [1] — Jene Aufforderung richtet sich vielmehr an die göttlichen Personen selbst. Sie gehen mit einander zu Rathe, um uns anzudeuten, daß die nunmehr folgende Schöpfung alle früheren weit überragt — so die heiligen Chrysostomus [2], Gregor von Nyssa [3], Ambrosius [4], Gregor der Große [5], Augustinus [6], — vielleicht auch, um uns zu verstehen zu geben, daß sie nun den Menschen schaffen, nicht so bloß, wie ihn die Natur zu ihrer Vollendung erheischt, sondern wie ihn zur Übernatur ein Rathschluß unendlicher Liebe beruft. — Wenn einerseits Gott die Erschaffung des Menschen in einer so emphatischen Weise ankündigt, so begrüßt er anderseits ihre Erfüllung in einer nicht minder bezeichnenden Weise. „In dem Berichte über die Ausführung des göttlichen Beschlusses," bemerkt Keil, „schwingt sich die Rede zum Jubelgesang empor, so daß wir hier zum ersten Male dem parallelismus membrorum begegnen, indem die Schöpfung des Menschen in drei parallelen Gliedern gepriesen und gefeiert wird: Und es schuf Gott den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn [7] — Mann und Weib erschuf er sie." — Die Form der indictio sowohl als der Jubelgesang, in welchen sich die impletio auflöst, weisen darauf hin, daß die Würde des Menschen auf seiner Gottesebenbildlichkeit beruht. Wir haben nunmehr zu untersuchen, worin diese besteht [8].

---

[1] Is. 44, 24. — [2] Homil. 8 in Gen. n. 2; homil. 9 n. 2; homil. 10 n. 3. — [3] De opif. hom. c. 3. 4. — [4] De dign. cond. hum. c. 1. — [5] Moral. lib. IX. c. 27. — [6] De Gen. ad litt. lib. imperf. c. 16 n. 56.

[7] Dieses Mittelglied fehlt im griechischen Texte; hier findet es sich jedoch 5, 1. 2, wo wörtlich dieselbe Stelle wiederkehrt. — Der Uebergang vom Singular zum Plural des Objectes („er schuf ihn — er schuf sie") ist durch den folgenden 28. Vers geboten und resumirt zugleich den im nächsten Kapitel enthaltenen Bericht über die getrennte Hervorbringung beider Geschlechter.

[8] „Bild und Gleichniß" ist eine Hendiadys. Auch besteht kein Unterschied

In engstem Anschlusse an den Text der Genesis findet der hl. Chrysostomus [1] das Siegel der Gottesebenbildlichkeit in der dem Menschen zustehenden Herrschaft über die Thiere: „Laßt uns den Menschen nach unserem Bilde machen,“ heißt es, „und er herrsche über die Thiere.“ Ein Zusammenhang zwischen dieser Herrschaft und jenem Ebenbilde hat zweifelsohne statt, doch kann derselbe ein doppelter sein. Entweder ist dieses mit jener gleichbedeutend: „Lasset uns den Menschen nach unserem Ebenbilde machen, d. h. er herrsche,“ — oder die Herrschaft über die Thiere ist bloß ein Ausfluß der Ebenbildlichkeit: „und darum herrsche er“. Letztere Fassung ist die einzig richtige und in diesem Sinne stimmen auch die heiligen Gregor von Nyssa [2], Augustinus [3] und Thomas [4] dem hl. Chrysostomus bei. — Jenes Ebenbild, dessen Ausfluß die Herrschaft des Menschen über die Thiere ist, erkennen mehrere Erklärer in der Natur des Menschengeistes selbst, — so u. A. der hl. Clemens von Rom [5], der hl. Gregor von Nyssa [6] und Peter der Lombarde [7], — während Andere, wie die hl. Basilius [8], Cyrill von Alexandrien [9], Hieronymus [10] dasselbe in der heiligmachenden Gnade finden. Am richtigsten unterscheiden wir wohl mit den heiligen Irenäus [11], Clemens von Alexandrien [12], Johannes von Damaskus [13], Ambrosius [14], Augustinus [15], Thomas [16] u. A. ein zweifaches Ebenbild, ein natürliches und ein übernatürliches, und fassen so die verschiedenen Erklärungen der Väter in eine einzige zusammen.

Bild nennen wir die Darstellung eines Objectes. Bloße Ähnlichkeit genügt nicht: die Ähnlichkeit muß auch die Darstellung des Ähnlichen zur Bestimmung haben. Gemeiniglich verstehen wir unter einem Bilde die Darstellung eines Objectes in seiner Individualität: ein Bild Pius' IX. gibt die individuellen Züge dieses Papstes wieder und setzt uns in den Stand, ihn von jedem anderen menschlichen Individuum zu unterscheiden. Es gibt aber auch Bilder, welche dazu bestimmt sind, nicht einen indivi-

---

zwischen den Ausdrücken „nach dem Bilde Gottes sein“ und „ein Bild Gottes sein“ (1 Cor. 11, 7).

[1] Homil. 8 in Gen. n. 3; homil. 9 n. 2. — [2] De opif. hom. c. 4. 5. — [3] De Gen. ad litt. lib. III. c. 20; de Gen. c. Manich. lib. I. c. 17 n. 28. — [4] In II. dist. 16. q. 1. a. 3 in c. — [5] Epist. ad Cor. n. 33. — [6] Or. 45 (in S. Pascha 2) p. 850. — [7] Lib. II. dist. 16. — [8] c. Eunom. lib. V. p. 302. 303. — [9] Thesaur. XXXIV. p. 344. — [10] In Eph. 3, 30. — [11] Adv. haer. lib. V. c. 6. — [12] Cohort. ad gent. c. 10; Paedag. lib. V. c. 12. — [13] De fide orth. lib. II. c. 12; lib. IV. c. 13. — [14] Hexaem. lib. VI. c. 7 n. 42. 43; c. 8. — [15] De Gen. ad litt. lib. III. c. 20; lib. VI. c. 24. 27. 28; cf. Retract. lib. II. c. 24. — [16] I. q. 93 a. 4 in c.

duellen Gegenstand, sondern in allgemeinen Umrissen ein Gattungsobject wiederzugeben: so ist der König im Kartenspiel ein Bild nicht dieses oder jenes bestimmten Königs, sondern eines Königs überhaupt. Indessen muß doch jedes Bild, um wirklich auf diesen Namen Anspruch zu haben, nicht bloß irgend eine Eigenschaft des abzubildenden Gegenstandes, sondern in irgend einer Weise diesen Gegenstand selbst wiedergeben. Aus dem Gesagten ergibt sich die Möglichkeit eines zweifachen geschaffenen göttlichen Ebenbildes: eines Ebenbildes der göttlichen Wesenheit und eines Ebenbildes göttlicher Individualität, d. i. göttlicher Personen. Ersteres wird ein natürliches sein können, weil ein geschaffener Abglanz göttlicher Wesenheit und göttlicher Attribute möglich, ja sogar die Manifestation der göttlichen Wesenheit im geschaffenen Geiste ein Postulat der Natur dieses Geistes selbst ist; Letzteres wird ein übernatürliches Ebenbild sein müssen, weil ja die göttliche Individualität, d. h. das Geheimniß der heiligsten Dreifaltigkeit, unendlich über die ganze natürliche Ordnung erhaben ist. — Gott ist sich selber einziges Ideal: sowie er nicht schaffen kann, ohne ein Gleichniß der eigenen Güte zu schaffen, so kann er auch nur ein Gleichniß seiner selbst schaffen wollen. Ebenbild Gottes im vollen Sinne des Wortes sind die geistigen Wesen, welche in ihrer geistigen unsterblichen Natur die Natur Gottes, in ihrer Gott erkennenden, Gott liebenden und in Gott seligen Thätigkeit Gottes Leben und in der ihnen von Natur wegen zukommenden Herrschaft über die Materie Gottes Herrschaft wiederspiegeln. Die Gottähnlichkeit dagegen, welche sich in der materiellen Schöpfung vorfindet, ist eine zu untergeordnete, unvollkommene, als daß sie dieselbe zu einem Bilde Gottes stempelte; nur der menschliche Leib, das lebendige Organ der geistigen Seele, nimmt an ihrer Gottesebenbildlichkeit Theil, indem er das Werkzeug ihrer Herrschaft über die Materie ist und in Gestalt und Haltung ihre Hoheit wiederstrahlt. — Dieses ist das natürliche göttliche Ebenbild im Menschen. Neben diesem empfängt er dann durch die heiligmachende Gnade noch eine übernatürliche göttliche Ebenbildlichkeit, indem es der Gnade eigenthümlich ist, durch Gotteskindschaft Gott ähnlich zu machen.

Adam, wir wissen es, war mit der heiligmachenden Gnade ausgestattet, er war ein Ebenbild Gottes nicht nur im natürlichen, sondern auch im übernatürlichen Sinne, und wir haben nicht das Recht, die Worte der Genesis bloß vom natürlichen Ebenbilde zu verstehen. Aus jener doppelten Ebenbildlichkeit entsprang auch die Herrschaft, welche Gott Adam über die Thiere übertrug. Denn diese Herrschaft war nicht einfach

die in der Natur des Menschen begründete: im Paradiese hatte Gott dem Menschen einen durchaus präternaturellen Einfluß auf die Thierwelt verliehen, welchen diese durch ganz besondere Zutraulichkeit und Folgsamkeit anerkannte. Dieser Einfluß wurzelte in der heiligmachenden Gnade, indem kraft göttlichen Rathschlusses dessen Fortdauer durch den Fortbestand der heiligmachenden Gnade im Menschen bedingt war. Die Gottesebenbildlichkeit, derentwegen dem Menschen im Paradiese die Herrschaft über die Thiere zukam, war somit keine bloß natürliche. — Entscheidend ist hier endlich der Hinweis auf eben dieselbe Gottesebenbildlichkeit im 5. Kapitel der Genesis. Hier heißt es zu Anfang der Stammesliste der Sethiten: „Nach dem Ebenbilde Gottes hat er ihn gemacht, Mann und Weib hat er sie geschaffen und hat sie gesegnet und ihren Namen ‚Mensch‘ genannt am Tage ihrer Erschaffung. Und es lebte Adam 130 Jahre und zeugte nach seinem Gleichnisse und Bilde und nannte seinen Namen Seth.“ Der zweimal hier im nämlichen Context wiederkehrende Ausdruck „nach dem Ebenbilde“ kann nach den Regeln der Exegese beide Male nur den nämlichen Sinn haben: er bedeutet folglich an erster Stelle Gotteskindschaft durch Gnade, wie er an zweiter Stelle Menschenkindschaft durch natürliche Zeugung bedeutet. In diesem Sinne hat denn auch der hl. Evangelist Lukas diese Stelle verstanden, indem er 3, 38 mit offenbarer Rücksichtnahme auf dieselbe die Abstammung des Heilandes über Seth und Adam auf Gott zurückführt[1]; und auch der hl. Paulus versteht Gen. 1, 26 vom übernatürlichen göttlichen Ebenbilde, wenn er Col. 3, 9. 10 die Wiedererlangung der durch den Sündenfall verloren gegangenen Gnade ein „Anziehen des neuen, zur Erkenntniß nach dem Ebenbilde seines Schöpfers erneuten Menschen“ nennt; vgl. auch Eph. 4, 24.

[1] Vgl. Stimmen aus Maria-Laach, 1876, X. S. 331 f.

4. Der siebente Tag.

(Gen. 2, 1–3.)

„So wurden vollendet Himmel und Erde und all ihr Heer." Diese den ganzen bisherigen Schöpfungsverlauf zusammenfassenden Worte zeigen, daß wir an einem Hauptabschnitte unseres Schöpfungsberichtes angelangt sind: das siebente Tagewerk ist die Krone des Hexaemeron, sowie das thohu-vabohu dessen nothwendige Voraussetzung ist. „Der Erde und des Himmels Heer" — was haben wir darunter zu verstehen? „Der Erde Heer" sind die Thiere und vor Allen der Mensch, daran zweifelt Niemand. Als das „Himmelsheer" werden in der heiligen Schrift nicht selten die Engel bezeichnet[1], andere Male die Gestirne[2]. An unserer Stelle scheint der Context zu fordern, daß wir unter dem „Himmelsheer" ausschließlich die Gestirne verstehen. Sowie unter „Himmel und Erde" nichts anderes hier verstanden werden darf, als was bereits Gen. 1, 1 und im ersten bis dritten Tagewerke mit diesen Worten bezeichnet wurde, so dürfen wir auch unter dem „Heer des Himmels und der Erde" nur jene Schöpfungen verstehen, welche vom vierten bis sechsten Tage Himmel und Erde bevölkerten. Spätere biblische Schriftsteller mögen in Ausdrücken, welche im Grunde genommen bloß Variationen unserer Genesisworte sind, zugleich die Engelwelt mit einbegriffen haben; so Nehemias[3]: „Du bist der Herr allein; Du hast Himmel und Erde und all ihr Heer gemacht: die Erde und was immer auf ihr ist, die Meere und was immer in ihnen ist: und alle dem gibst Du Leben und des Himmels Heer fällt nieder vor Dir;" so Isaias[4]: „Ich habe die Erde gemacht und den Menschen auf ihr habe ich erschaffen; meine Hand hat die Himmel ausgespannt, und all ihrem Heere gebe ich Befehle." Das anbetende Himmelsheer in ersterem Texte, welches den lebenden Wesen von Land und Meer gegenübergestellt wird, mögen wohl die Engel

---

[1] Vgl. 3 Reg. 22, 19; Luc. 2, 13. — [2] Vgl. Deut. 17, 3 u. a. m. — [3] 9, 6. — [4] 45, 12.

sein, ebenso wie das Heer des zweiten Textes, welches im Himmel Gottes Befehle entgegennimmt, wie auf Erden der Mensch. Daraus dürfen wir indeß nicht folgern, daß jene inspirirten Autoren Gen. 2, 1 auch von der Engelschöpfung verstanden, sondern höchstens so viel, daß neben der betreffenden Genesisstelle zugleich die von uns im ersten Kapitel betonte symbolische Beziehung zwischen Engeln und Gestirnen ihrem Geiste vorschwebte.

„Und es vollendete Gott am siebenten Tage sein Werk, das „er gemacht, und er ruhete am siebenten Tage von all seinem Werk, „das er gemacht; und es segnete Gott den siebenten Tag und heiligte „ihn, weil er an ihm geruht von all seinem Werk, das er machend „geschaffen hatte."

„Und es vollendete Gott" — nicht „er hatte vollendet", wie Reusch S. 111 u. A. übersetzen: ein Grund, das hebräische Verbum mit dem Plusquamperfect wiederzugeben, liegt hier so wenig wie sonst in unserer Schöpfungsgeschichte vor. Auch will uns die Erklärung von Pereyra und a Lapide nicht behagen, es habe Gott sein Werk vollendet die septima exclusive, sed die sexta inclusive; noch diejenige Calmets, „Gott habe sein Werk in dem Sinne am siebenten Tag vollendet, daß ihm am siebenten Tage nichts mehr zu thun übrig blieb"; noch eine Erklärung, welche Peter der Lombarde[1] für annehmbar gelten läßt, „Vollenden" sei hier gleichbedeutend mit „vollendet Sehen", „für vollendet Erklären"; noch endlich die Uebersetzung Knobels: „Gott ließ es an diesem Tage zu Ende sein." Diese Deutungen allesammt tragen Fremdartiges in den schlichten Wortlaut hinein. Die griechischen Väter und der hl. Augustinus haben ihrer Besprechung unserer Stelle den Text der Septuaginta zu Grunde gelegt, welcher hier für den „siebenten" irrthümlich den „sechsten" Tag setzt: das Gute hat dieser unfreiwillige Irrthum jedenfalls gehabt, daß jenen Vätern die Versuchung erspart blieb, welcher die eben genannten Neueren unterlagen, den Worten „er vollendete" einen ihnen nicht zukommenden Sinn zu unterschieben.

Die einzig richtige Erklärung ist diejenige des hl. Thomas[2], daß auch „der siebente Tag durch eine Gottesthat bezeichnet wird". „Die Juden," schreibt in gleichem Sinne der hl. Hieronymus[3], „die so sehr auf ihr Sabbath-Nichtsthun pochen, können wir mit dem Hinweis in die Enge treiben, daß ja gleich im Anfang schon der Sabbath gebrochen

[1] Lib. II. dist. 15 n. 8. — [2] In II. dist. 15 q. 3 a. 1 und I. q. 73 a. 1; besonders ad 2. — [3] Quaest. hebr. in Gen.

worden sei, als Gott am Sabbath in Vollendung seiner Werke und in Segnung dieses Tages (weil er an demselben Alles vollendete) thätig war." Worin bestand nun diese Thätigkeit Gottes? Der hl. Thomas schwächt seine obige Erklärung wieder ab, indem er jene Thätigkeit in der Erhaltung und Regierung der vorangegangenen Schöpfungen bestehen läßt: diese Art göttlicher Thätigkeit war ja bereits während des Hexaemeron im Gange und wird sogar in der Ewigkeit in ihrer Weise fortdauern; sie ist dem siebenten Tag nicht eigenthümlich. Die richtige Antwort scheint uns eben so kurz als treffend Peter der Lombarde [1] gegeben zu haben: „Das Werk (des siebenten Tages) besteht in der Segnung und Heiligung." Und in der That, steht einmal fest, daß auch dieser Tag sein Tagewerk hat, dann muß dasselbe, daran ist nicht zu zweifeln, so gut wie die andern Tagewerke, im heiligen Texte ausgedrückt sein: hier finden wir aber gar nichts anderes erwähnt, als die Segnung und Heiligung des Tages. Die Ruhe Gottes zählt nicht zum Tagewerke: sie ist, von ihrer negativen Seite aufgefaßt, kein Werk, nach ihrer positiven Seite aber ist sie nicht mehr dem siebenten als jedem vorhergehenden oder folgenden Tage eigenthümlich.

Segnen heißt einem Anderen Gutes zuwenden, durch Wort allein oder durch die That: verbaler oder realer Segen. Die reale Segnung des siebenten Tages besteht in seiner Heiligung, die verbale in deren Kundgebung. Und was heißt, den siebenten Tag heiligen? Der Ausdruck ist so einfach und kehrt so häufig wieder, daß hier kein Zweifel walten kann. Heiligen bedeutet, für Gott ausscheiden, dem göttlichen Culte weihen. Der Mensch heiligt den Sabbath, indem er gehorsam das göttliche Sabbathgesetz acceptirt; Gott heiligt denselben, indem er in höchster Machtvollkommenheit eben dieses Gesetz erläßt.

Segnung und Heiligung haben zum Zwecke die Erinnerung an Gottes Ruhe nach vollbrachtem Werk. Wahr ist, daß das hier gebrauchte hebräische Zeitwort zunächst bloß den Begriff des Aufhörens ausdrückt. Gewiß ist andererseits, daß der Gottessabbath kein bloßes Aussetzen schöpferischer Wirksamkeit, sondern gleichzeitig ein Ruhen in der fortdauernden, beseligenden Thätigkeit göttlicher Selbstanschauung und Liebe ist. Eben so sicher ist ferner, daß der Erdensabbath jederzeit diese doppelte Seite des Gottessabbath zum Ausdrucke zu bringen berufen war, indem er dem Menschen, neben der Einstellung knechtlicher Arbeit,

[1] Lib. II. dist. 15 n. 7.

die Theilnahme an jenem Culte höchster Erkenntniß und Liebe zur Pflicht machte: ja diese Theilnahme ist sogar, im Widerspruche mit der pharisäischen Praxis zur Zeit Christi, bei der Sabbathfeier die Hauptsache. Es darf somit die in unserem Texte ausgesprochene Gottesruhe nicht rein negativ als bloßes Aufhören schöpferischer Thätigkeit gefaßt werden. So schreibt denn auch der hl. Paulus [1], unter ausdrücklichem Hinweis auf unsere Stelle, es würden auch die Auserwählten in diese Gottesruhe eingehen. Sicherlich versteht er hier die zukünftige Ruhe der Auserwählten nicht als das bloße Einstellen ihrer irdischen Thätigkeit, sondern vornehmlich als Theilnahme an der beseligenden Anschauung und Liebe Gottes. Dafür bürgt schon ebendaselbst der Vergleich mit dem Eingehen der Israeliten unter Josue in die Ruhe des gelobten Landes, eine Ruhe, welche nächst dem Aufhören der mühsamen Wüstenwanderung auch noch den Vollgenuß aller Güter dieses Landes in sich schloß. Daß Gott den siebenten Tag zum Gedächtniß seiner Ruhe am siebenten Schöpfungstage segnete und heiligte, hat somit den Sinn, daß er ihn zu einem Tage der Arbeitsenthaltung und des Gottesdienstes — daß er ihn zum Erdensabbath bestimmte. Letzterer ist demnach die Gedenkfeier des Schöpfungssabbath durch praktische, freilich erst nur auf den Glauben gegründete Theilnahme an demselben; ja er ist noch mehr: er ist die symbolische Vorfeier unseres eigenen dereinstigen Eingehens in den Gottessabbath selbst — des Weltsabbath. Diese Erweiterung der symbolischen Bedeutung des Erdensabbath liegt in der That nahe, da ja in Wahrheit unsere Ruhe und Seligkeit eine Theilnahme an der Ruhe und Seligkeit Gottes selbst sein wird: wir werden eingehen in seine Ruhe. Und erscheint sie nicht durch die Anlage unseres Schöpfungsberichtes selbst geboten? — Da bereits, wo wir die Gliederung des Hexaemeron einer Prüfung unterzogen, sahen wir das teleologische und das ethische Moment in demselben einander zur Seite gehen. Deutlich trat Ersteres überall hervor: die Erde ward den lebenden Wesen zur Wohnung ausgebaut, die Pflanzenwelt ihnen zur Speise, sie selbst dem Menschen zum Dienste übergeben. Auch am siebenten Tage steht dieses Moment im Vordergrunde: wie vorher die sichtbare Schöpfung dem Menschen, so erscheint hier dieser Gott untergeordnet, er empfängt sein Gesetz und wartet seines Cultes. Aber ist hiemit der teleologischen Anlage des ganzen Abschnittes Genüge gethan? Mit nichten: dieselbe fordert

[1] Hebr. 4, 3. 11.

noch Aufschluß über die weitere Frage, welchem letzten Ziele denn der Mensch in seiner irdischen, zeitlichen Unterordnung unter Gott dient. — Auch das ethische Moment fanden wir im Hexaemeron wenigstens angedeutet: zugleich mit der Trennung von Licht und Finsterniß, in dem Ausdrucke göttlichen Wohlgefallens, welcher dem Lichte gespendet, der Finsterniß versagt wurde, sahen wir den Unterschied zwischen Gut und Böse verhüllt und doch bedeutsam heraufdämmern. Aber auch dieses Moment will fortgeführt und zu seinem Abschlusse gebracht werden. Bezeichnet oder wenigstens angedeutet muß dasjenige Gut werden, welches der Preis der freien Entscheidung für das Gute und wider das Böse ist. So erst erreicht das Werk Gottes am siebenten Tage seine „Vollendung", die von der „Vollendung des Himmels und der Erde und all ihres Heeres" durchaus verschieden ist. Einmüthig treten denn auch die heiligen Väter und älteren Kirchenschriftsteller für diese Auffassung ein, die im Erdensabbath einen Typus des ewigen Weltsabbath erblickt: so Clemens [1] und Cyrill [2] von Alexandrien, Origenes [3], Athanasius [4], Gregor von Nazianz [5], Chrysostomus [6], Johannes von Damaskus [7], Hilarius [8], Ambrosius [9], Augustinus [10], Gregor d. Gr. [11], Hieronymus [12], Claudius Marius Victor [13], Beda, Ruprecht von Deutz, der hl. Thomas [14]. Alle großen Namen der Vergangenheit bekennen sich zu dieser Anschauung und Niemand, so viel wir wissen, ist derselben entgegengetreten. Ja sogar der Völkerapostel scheint dieselbe zu theilen. Ihm gilt der Einzug Israels in das gelobte Land als Typus des Eintrittes der Auserwählten in die himmlische Seligkeit, denn er versteht [15] die Worte Psalm 94, 11, welche im Literalsinne sich auf jenen Einzug beziehen, im geistigen Sinne von der Sabbathfeier der Auserwählten im Himmel. Andererseits war aber der Erdensabbath für die Juden, zufolge Deut. 5, 15, eine Erinnerung nicht nur an die Schöpferruhe Gottes, sondern überdieß an eben den Einzug in's gelobte Land, welchen denn auch der Apostel ein „Sabbathfeiern" nennt [16]. Somit ergibt sich für den Erdensabbath eine mittelbare typische Beziehung auf die himmlische Seligkeit, weil das Bild des Bildes nothwendig auch

---

[1] Strom. lib. VI. c. 16. — [2] In Jo. lib. IV. c. 6. — [3] Homil. 23 in Num. n. 4. — [4] Expos. in Psalm. 91, 1. — [5] Orat. 41 II. in fine. — [6] In Hebr. homil. 7 n. 3. 4. — [7] De fide orth. lib. IV. c. 23 p. 295. — [8] In Psalm. 91 n. 10. — [9] In Luc. lib. VIII. n. 23. — [10] An mehreren Stellen, so de Gen. contra Manich. lib. I. c. 22. — [11] In Ezech. homil. 6 n. 18. — [12] In Is. 66, 23. — [13] Comment. in Gen. lib. I. — [14] In Hebr. 4, 9. Weitere Belege aus den Vätern s. bei Scholz: Alterthümer II. 21. — [15] Hebr. 4. — [16] V. 8. 9.

Bild des Urbildes sein muß. Diese Beziehung aber haftet dem Sabbath sicherlich nicht erst seit Moses an, sie ist in seiner ersten Einsetzung am siebenten Schöpfungstage begründet.

Aber war der Sabbath denn wirklich vormosaischen Ursprungs? Nicht Wenige haben es verneint: zunächst die Mehrzahl der Rabbiner — jedoch auch sie nicht Alle [1] — irregeführt von der leidigen Sucht, alles Große und Gute an die beiden Namen Abraham und Moses zu hängen; sodann der hl. Justinus der Martyrer [2] und der hl. Johannes von Damaskus [3]; auch Eusebius von Cäsarea [4], der indessen im nämlichen Athemzuge auch die Unterscheidung der Speisen und die Beschneidung, welche doch unzweifelhaft jene schon bei Noe und diese bei Abraham vorkommen, auf Moses zurückführt und so für seine Behauptung wenig Vertrauen erweckt. Zur gleichen Ansicht neigten die heiligen Irenäus [5] und Cyrill von Alexandrien [6] und späterhin Tostat, Pereyra, Calmet u. A. Von neueren katholischen Schriftstellern erwähnen wir bloß Dr. P. Scholz [7]. Unter den Protestanten ist diese Ansicht nahezu allgemein geworden: es vertheidigen sie u. A. Keil, Winer [8], de Wette [9], Hengstenberg [10], Oehler [11] und selbstverständlich die Rationalisten, Ewald [12] an der Spitze. Für die vormosaische Einsetzung des Sabbath dagegen sind eingetreten Catharinus, Ribera, Cornelius a Lapide, in neuester Zeit Welte [13], Schegg [14] u. A. — Bei solchem Zwiespalte der Meinungen müssen innere Gründe entscheiden.

Man kann, vom Standpunkte der Exegese, die Behauptung des mosaischen Ursprunges des Sabbath in zweifacher Weise zu begründen versuchen: entweder man beruft sich auf Texte, welche einen vormosaischen Ursprung angeblich ausschließen; oder man erklärt, da die heilige Schrift eine vormosaische Einsetzung in keiner Weise andeute, die Annahme einer solchen für unbegründet.

---

[1] Vgl. Calmet zu Gen. 2, 3. — [2] Dial. cum Tryph. n. 19. — [3] l. c. — [4] Praep. evang. lib. XIII. c. 12. — [5] Adv. haer. lib. IV. c. 16 n. 2. — [6] In Jo. lib. IV. c. 6.

[7] Die heiligen Alterthümer des Volkes Israel. Regensburg, 1868. I. § 40.

[8] Realwörterbuch II. S. 347.

[9] Archäologie § 214 b.

[10] Der Tag des Herrn. Berlin, 1852. S. 16 ff.

[11] In Herzogs Realencyklopädie, „Sabbath".

[12] Geschichte des Volkes Israel II. S. 209.

[13] Freiburger Kirchen-Lexikon.

[14] Zu Matth. 12, 8.

Von Texten kommt hier an erster Stelle Ex. 31, 13 in Betracht: „Seht zu, daß ihr meinen Sabbath haltet, denn ein Zeichen ist er zwischen mir und zwischen euch in euren Geschlechtern.“ [1] Wenn Gott, so folgert man, den Sabbath zu einem Zeichen zwischen sich und seinem Volk eingesetzt, ihn diesem Volke als Zeichen gegeben hat, dann kann der Sabbath nicht älter sein als dieses Volk selbst. Aber kann denn nicht etwas als ein Zeichen gegeben werden, was schon vorher vorhanden, ja in gewissem Sinne sogar schon als Zeichen vorhanden war? Wenn Gott das im Anbeginn der Welt allgemein gegebene Zeichen neuerdings auf Sinai dem Judenvolke gegenüber bekräftigte, konnte er da nicht in Wahrheit sagen: „Ich habe euch meinen Sabbath als ein Zeichen gegeben“? Er konnte dieß um so mehr, als nach Philo [2] den Israeliten während ihres Aufenthaltes in Ägypten die Erinnerung an den Sabbath nahezu entschwunden war: der Sabbath war für sie ein vergessenes Zeichen und somit kam dessen Empfehlung auf Sinai einer erneuten Einsetzung gleich.

Eben hierin finden wir auch die Lösung eines weiteren Einwandes. Ex. 16, 21—23 wird uns erzählt, wie das Volk jeden Wochentag Manna einsammelte, ein Gomor auf den Mann, und wie es am sechsten Tage die doppelte Quantität dieser Himmelsspeise vorfand. „Da kamen alle Fürsten der Gemeinde und erzählten es Moses. Der sprach zu ihnen: ‚Das ist's, was der Herr gesprochen hat.‘“ [3] Diese Verwunderung der Ältesten, sagt man, beweist, daß bis dahin der Sabbath etwas den Israeliten Unbekanntes war. Wir lesen im heiligen Texte nichts über die Hauptursache dieser Verwunderung. Grund genug war eben das Wunderbare des Vorfalles selbst, denn sicherlich war diese Vermehrung des Manna ein neues Wunder. Mochte dasselbe nun auch vom Propheten Gottes vorherverkündet sein, mochte es zu einer herkömmlichen Sabbathfeier in noch so augenfälliger Beziehung stehen, sein faktisches Eintreten, gleichzeitig an den verschiedenen Punkten des Lagers, war Grund genug, daß von allen diesen Punkten die Ältesten zum Zelte des Propheten zusammenströmten. Die Gegner nehmen als Hauptgrund der Verwunderung das Unerklärliche des Vorfalles: die Ältesten, meinen sie, konnten sich darüber keine Rechenschaft geben, warum gerade am sechsten Tage das Manna sich mehrte. Aber eben so unerklärlich

[1] Vgl. auch V. 16. 17 und Ez. 20, 10—12. 20, wo der gleiche Gedanke wiederholt wird.

[2] Vita Moysis, lib. II. — [3] Vgl. V. 5.

mochte es ihnen vorkommen, warum überhaupt an irgendwelchem Tage eine Vermehrung eintrat. Erst kürzlich hatten sie die Erfahrung gemacht, daß das Manna bei längerer Aufbewahrung in Fäulniß überging: der unerwartete Anblick einer das Bedürfniß des Tages weit übersteigenden Menge dieser Speise mußte ihre Besorgniß erwecken; die Frage, was nun zu machen sei, führte sie zu Moses, und dieser beschied sie dahin, dießmal müsse ein Theil des Vorrathes für den folgenden Tag aufbewahrt werden. Gesetzt nun aber, den Ältesten sei es auch unerklärlich vorgekommen, warum gerade am sechsten Tage das Wunder eintrat, so ist damit eine vormosaische Einsetzung des Sabbath noch nicht ausgeschlossen: wir brauchen nur an der oben aus Philo mitgetheilten Nachricht festzuhalten, daß dermalen die Heiligung des Sabbath unter den Juden in arge Vergessenheit gerathen war.

Schließlich dürfte noch hervorgehoben werden, daß der jüdische Sabbath, wenngleich in der Grundidee mit dem vorjüdischen identisch, doch wieder durch mannigfache ceremonielle Eigenthümlichkeiten sich von demselben unterschied: er war in seiner Weise etwas Neues, in diesem Sinne wahrhaft mosaischer Einsetzung. Er war zudem eine Erinnerungsfeier, nicht nur des göttlichen Schöpfungssabbath, sondern überdieß — wir kommen weiter unten hierauf zurück — des Einzuges Israels in's gelobte Land: diese zweite, untergeordnete symbolische Beziehung aber war ihm gleichfalls durch Moses aufgeprägt worden. In diesem Sinne namentlich können wir die Worte II. Esdr. 9, 13. 14 verstehen: „Auf den Berg Sinai stiegst Du herab . . . und thatest ihnen Deinen heiligen Sabbath kund und legtest ihnen Gebote auf und Ceremonien und das Gesetz durch die Hand Mosis, Deines Dieners."

Ein positiver Beweis für den mosaischen Ursprung des Sabbath läßt sich, wie man sieht, nicht erbringen. Wenden wir uns jetzt dem negativen Argument der Gegner zu. Die heilige Schrift, sagt man uns, deutet eine vormosaische Einsetzung des Sabbath in keiner Weise an: folglich ist die Annahme einer solchen unberechtigt. Wir wollen nicht erörtern, ob Ex. 12, 16 eine derartige Andeutung enthält. Aber liegt eine solche nicht in unserer Stelle Gen. 2, 2. 3 ausgesprochen? — Eine gründliche Exegese dieser Stelle wird uns jedenfalls weiter helfen, als alle an diesen oder jenen Text des Exodus geknüpfte Conjecturen. „In 1 Mos. 2, 1 ff.," schreibt Oehler, „ist zwar die Weihung des siebenten Tages mit der Schöpfung in Verbindung gebracht, aber nicht die Promulgation des Sabbathgebotes für die Menschen." Aber welcher Art ist denn diese

„Verbindung", diese „Weihung"? Eine vom Sabbathgebote verschiedene „Weihung des siebenten Tages" findet sich in der heiligen Schrift sicherlich nirgendwo angedeutet, darf also auch nicht behauptet werden. Die Weihung des siebenten Tages, meint man, hatte ihr Absehen auf das später durch Moses zu erlassende Sabbathgesetz: weil Gott beschlossen hatte, dereinst dieses Gesetz zu erlassen, darum segnete er gleich im Anbeginn den siebenten Tag. Aber worin bestand dieser Segen? In einem „realen Mittheilen von Kräften des Heils, der Gnade und des Friedens", wie Keil sich ausdrückt? — Ja, wenn man nur erst verstünde, was das will! In einem thatsächlichen oder ausdrücklichen Hinweis auf das zukünftige mosaische Sabbathinstitut? — Eine solche Annahme würde eine gründliche Verkennung der Bedeutung des Siebentagewerkes, eine Überschätzung des mosaischen Gesetzes voraussetzen. Zwar sah Gott, noch ehe er Himmel und Erde erschuf, den Sündenfall und den durch denselben bedingten Entwickelungsgang der Heilsgeschichte voraus; aber das Siebentagewerk hatte sein nächstes Absehen auf die paradiesische Weltordnung: nichts wäre an demselben geändert worden, selbst wenn Gott vorausgesehen hätte, daß der Sündenfall und mit ihm die Bevorzugung Israels und die Sendung Mosis unterbleiben würden. Man hat auch behaupten wollen, die Erwähnung der Sabbathheiligung[1] hätte Moses — wahrscheinlich wohl der Bruder Jehovist! — in den Bericht vom siebenten Schöpfungstage hineingetragen, um dieselbe seinen Israeliten recht sehr an's Herz zu legen. Aber Moses berichtet doch, es habe Gott den siebenten Tag zur Erinnerung an den Schöpfungsact geheiligt; letzterem stand Israel nicht näher als die übrige Menschheit, zumal nicht näher als die Stammeltern: warum sollte nicht auch für diese schon das Erinnerungszeichen eingesetzt, warum sollte dasselbe allen Generationen vor Moses vorenthalten werden? — Moses sagt uns, daß Gott am siebenten Tage sein Werk zu Ende gebracht habe: in welcher Weise? In der Ruhe Gottes für sich allein kann diese Vollendung nicht bestehen. Der Verfasser des Schöpfungsberichtes ließe uns somit merken, daß Gott auch am siebenten Tage etwas gethan: aber was? ja, das brauchen wir nicht zu wissen! Er hätte uns mit dankenswerther Ausführlichkeit einzelne Theile des Gotteswerkes dargelegt, aber in seiner Vollendung hätte er es uns nicht zu schauen vergönnt. Und doch ist das siebente Tagewerk ein gerade so wesentlicher Theil unseres Schöpfungsberichtes, wie jedes andere Tage-

[1] V. 3.

werk: man dürfte mit gleichem Grund oder Ungrund behaupten, es habe Moses das vierte Tagewerk in den Schöpfungsbericht hineingetragen, etwa als Verwarnung vor dem Gestirnculte. Eigentlich ist sogar das siebente Tagewerk der allerwesentlichste Theil des Schöpfungsberichtes: was frommte es dem Menschen, die Bestimmung von Thieren und Pflanzen zu erfahren, woferne ihm seine eigene Bestimmung nicht kundgethan ward? — Eine Exegese, welche ohne hinreichende Motivirung einen Vers aus dem Texte herausreißt und für eine, sei es inspirirte oder nicht inspirirte Interpolation ausgibt, erweckt geringes Vertrauen. Gen. 2, 3 muß als integrirender Theil des Schöpfungsberichtes aufgefaßt werden; wenn aber das, dann muß dieser Vers das Werk des siebenten Tages enthalten; dieses Werk es muß, gleich den Werken der vorangegangenen Tage, eine bleibende Schöpfung Gottes sein, die Feststellung des Verhältnisses des Menschen zu Gott, zusammengefaßt und versinnlicht in dem Gesetze der Sabbathheiligung.

Sehen wir indessen von diesem Argumente ab, welches der negativen Beweisführung der Gegner ihre Grundlage entzieht, indem es in der heiligen Schrift selbst nicht bloß eine Andeutung, sondern sogar die ausdrückliche Erwähnung der vormosaischen Einsetzung des Sabbath nachweist. Angenommen also, wir fänden diese in der heiligen Schrift weder erwähnt noch geläugnet, was dann? Dann hat der Schluß, welcher die Annahme einer vormosaischen Einsetzung für unberechtigt erklärt, erst nur eine vorläufige, hypothetische Geltung. In diesem Falle hängt die Entscheidung der Frage nicht ausschließlich von der Exegese ab: auch Geschichte und Archäologie müssen zu Rathe gezogen werden. Denn, ist der Sabbath wirklich im Anfange der Zeiten eingesetzt worden, dann wird er aller Wahrscheinlichkeit nach auch bei andern Völkern Spuren seiner vormaligen Heilighaltung hinterlassen haben, denen nachzuforschen Aufgabe der genannten Profanwissenschaften ist. Gelingt es uns, auch nur bei einem einzigen Volke eine derartige Spur, die sich unmöglich auf das Volk Mosis zurückführen läßt, nachzuweisen, dann erscheint hiedurch allein schon die Annahme einer vormosaischen Einsetzung vollkommen gerechtfertigt. Wir brauchen uns darum hier nicht in Erörterungen einzulassen, ob Philo[1] und Josephus[2] wirklich haben sagen wollen, der Sabbath sei von Alters her bei allen Völkern heilig gehalten worden. Uns genügt, daß den alten Babyloniern und Assyrern die Heiligkeit des Sab-

[1] Vita Moysis, lib. II. 137. — [2] c. Ap. lib. II. 39.

bath bekannt war. Ein officieller assyrischer Festkalender enthält die Bemerkung, daß der 7., 14., 21. und 28. Tag eines jeden Monats „sulum“, d. i. ein Ruhetag war[1], und ein assyrisches Synonymenverzeichniß erklärt einen Ausdruck, welcher „Tag der Ruhe des Herzens“, also „Ruhetag“ bedeutet, durch das Wort „sabatuv“, „Sabbath“[2]. Beide Documente reichen in hohes Alter hinauf und ist an eine Entlehnung nicht zu denken. — Auffallend dürfte es allerdings scheinen, daß sich so wenige Spuren der Sabbathheiligung im Alterthume erhalten haben: vielleicht werden fortgesetzte Forschungen deren mehrere nachweisen. Indessen genüge die Erinnerung an das parallele Factum, daß auch das Andenken an die Siebenzahl der Schöpfungstage dem Gedächtnisse der alten Völker ziemlich allgemein entfallen sein dürfte.

Zwischen dem Schöpfungssabbath und seinem Antitypus, dem großen Weltsabbath am Ende der Zeiten, wo die Schöpfung eingeht in die Ruhe des Herrn, liegt mitten inne die Spanne Zeit, während welcher sich das Drama der Weltgeschichte abspielt. Der große Lehrer von Hippo hat in seiner Schrift de Genesi contra Manichaeos[3] der sinnigen Auffassung Ausdruck geliehen, daß eben die Weltgeschichte selbst wieder nur der Antitypus des Sechstagewerkes ist und sich in sechs den einzelnen Schöpfungstagen entsprechenden Zeiträumen erfüllt. Ob nach Gottes Rathschluß, wofern der Sündenfall nicht dazwischen getreten wäre, die Geschichte auch der paradiesischen Menschheit sich innerhalb sechs analoger Epochen erfüllt haben würde, um schließlich in dem Weltsabbath aufzugehen — wir wissen es nicht. Dem hl. Augustinus zufolge hätte aber Gott in harmonischer Übereinstimmung mit seinem Erlösungsrathschlusse, welcher der gefallenen Menschheit ihren verwirkten Weltsabbath wahrte, derselben auch ein Hexaemeron der Gnade gewährt, er hätte das Schöpfungs-Hexaemeron zum Typus eines weiteren Erlösungs-Hexaemeron erhoben. Unter Zugrundelegung dieser Idee des heiligen Lehrers, welche auch der ehrwürdige Beda sich angeeignet hat, dürften sich die einzelnen Acte des großen Weltdramas etwa in folgenden allgemeinen Zügen skizziren lassen.

Der erste Tag des Erlösungs-Hexaemeron umfaßt die Zeit von Adam bis Noe. Durch die Arglist des Bösen ist die erste jungfräuliche Gottesschöpfung in ein thohu-vabohu zurückgesunken: „wüst und leer“

---

[1] G. Smith: History of Assurbanipal, London 1871, p. 328.
[2] Dr. Fr. Delitzsch in G. Smiths Chaldäischer Genesis, Leipzig 1876, S. 300 f.
[3] Lib. I. c. 23.

ist die Erde, weil ihres übernatürlichen Schmuckes entblößt; die „Wasser" der Bosheit und der Trübsal haben sie überfluthet, die Mächte der „Finsterniß" halten sie umfangen. Das „fiat lux" der Neuschöpfung ist die Heilsverheißung im Paradiese: indem sie die Feindschaft zwischen dem Weibessamen und dem Schlangensamen zum Grundgesetze der neu-anbrechenden Heilsordnung erhebt, scheidet sie das Licht von der Finsterniß. Der Abend dieses Tages bricht mit dem der Sündfluth vorangehenden Verderbnisse herein.

Der zweite Tag erstreckt sich von Noe bis Abraham. Oft werden in der heiligen Schrift die Völker mit Wassern verglichen. In der Sündfluth wird aus dem Volke der Verwerfung ausgeschieden die Familie der Auserwählung, aus der hinwieder in der folgenden Periode, wie aus den unteren Wassern die Erde, das auserwählte Volk sich ausscheidet. Die nächste Wirkung dieses Tagewerkes, wie auch der folgenden, war eine Erneuerung des Geschlechtes, welches der Träger der Verheißung war. Als dann in Folge menschlicher Verderbtheit sich die Sprachen verwirrten und die Völker auseinandergingen, da ward es auch für diesen Tag Abend.

Der dritte Tag reicht von Abraham bis David. Wie die Erde aus den Wassern, so wird Abraham aus den Völkern ausgeschieden. Diesem heiligen Erdreich entsproßt eine gottgeweihte Vegetation, das israelitische Volk. Auf der Mittagshöhe dieses Tages steht Moses. Die Heimsuchungen des Volkes zu Ende der Richterzeit künden den Abend desselben an.

Von David bis zum Exil, das ist der vierte Tag. Über der heiligen Erde, der Schöpfung der vorigen Periode, gehen die Gestirne des Hauses David auf: zuerst in hehrer Pracht das größere Gestirn, David selbst; darauf Salomon, das mindere Gestirn, dessen Licht dem Wechsel unterworfen ist; sodann die übrigen Könige, berufen zur Herrschaft über Tag und Nacht. An diesem Tage kommt gleichfalls die prophetische Entwicklung, welche mit der Heilsverheißung am ersten Tage begonnen, zum Abschluß: mit dem Exil schließt das Zeitalter der Propheten. Die Versunkenheit von Königen und Volk bezeichnet den Abend dieses Tages.

Dem fünften Tage gehört der Zeitraum von der Rückkehr aus dem Exil bis auf Christus, den Herrn. Den Heidenvölkern, vorgebildet durch die Vögel des Himmels und die Fische des Meeres, ist Gewalt gegeben über das auserwählte Volk und über das heilige Land. Auch dieser Tag hat seinen Abend, die Verkommenheit des Judenvolkes um die Zeit der Ankunft des Heilandes.

Der sechste Tag ist das christliche Zeitalter. An ihm wird der zweite Adam geboren, welchem Herrschaft gegeben ist über die Thiere der Erde, die Vögel des Himmels und die Fische des Meeres, d. i. über Juden und Heiden. Den Abend dieses Tages bezeichnet das Erscheinen des Antichrist. Auf ihn folgt

der siebente Tag, das ist der Tag des Herrn, der Weltensabbath.

Wenngleich der hl. Augustinus der erste ist, der diese typische Auffassung des Hexaemeron bis in's Einzelne durchgeführt hat, so reichen doch die Spuren derselben viel höher hinauf. Zu erwähnen ist hier an erster Stelle die Überlieferung von den sechs Weltaltern, welche u. A. im römischen Martyrologium[1] Ausdruck gefunden und wahrscheinlich eine ältere jüdische Tradition zur Grundlage hat. Aus ihr entwickelte sich, im Anschlusse an eine allzu buchstäbliche Auffassung des Schriftwortes, daß vor Gott tausend Jahre wie ein Tag seien[2], die irrthümliche Meinung von einer sechstausendjährigen Dauer der Welt. Vorgetragen wird sie bereits im Barnabasbriefe[3], sodann von Victorinus Martyr[4], Hilarius[5], Hieronymus[6] u. A., und selbst der hl. Augustinus[7] behandelt sie mit einer gewissen Rücksicht. Unter den Juden mag derselben die hohe Bedeutung, welche man Moses beilegte, erheblichen Vorschub geleistet haben. Moses mußte der größte Mann des A. B. sein, größer denn Abraham selbst. Indem man nun von Erschaffung der Welt bis Moses ungefähr 2000 (!) Jahre und von Moses bis zu der von Daniel vorherbestimmten Zeit weitere 2000 (!) Jahre berechnete, kam man auf den Gedanken, daß nun auch vom Auftreten des Messias bis zum Ende der Zeiten 2000 Jahre vergehen und so nach Verlauf von sechs Jahrtausenden die Welt ein Ende nehmen werde. Von dieser Ansicht bis zum Chiliasmus, der Lehre vom tausendjährigen Reiche, welches Christus mit seinen Heiligen, nach Ablauf des sechsten Jahrtausendes und vor dem Anbruch des ewigen Weltsabbath, auf Erden antreten soll, war nur mehr ein Schritt. Verfechter fand der Chiliasmus an einigen älteren kirchlichen Schriftstellern, vornehmlich aber an den ältesten judaisirenden Secten und überhaupt, wo immer in der noch jungen Kirche judaisirende Richtungen sich geltend machten. Letzterer Umstand weist uns auf den Ursprung des Chiliasmus hin: er ist hervorgegangen aus

---

[1] Zum 25. Dez. — [2] Psalm 89, 4. — [3] c. 15. — [4] De fabrica mundi. — [5] In Matth. c. 17 n. 2. — [6] Epist. 140. — [7] De Civ. Dei lib. XX. c. 7; vgl. in Psalm. 89 n. 5.

den krassen, irdischen Vorstellungen vom Messiasreiche, die unter den Juden zur Zeit Christi so weit verbreitet waren und von denen gewiß Mancher, selbst nach seinem Eintritte in die Kirche, sich nicht vollkommen loszusagen vermochte.

Es liegt uns natürlich ferne, aus diesen trüben Quellen etwa gar einen Traditionsbeweis für die Anschauung des hl. Augustinus herleiten zu wollen. Dagegen dürfte nicht übersehen werden, daß sich für dieselbe mehrfache Anhaltspunkte in der heiligen Schrift vorfinden. Christus ist der zweite, antitypische Adam und die christliche Epoche wird „das Ende der Zeiten“ [1] genannt. Christus ist „in der Fülle der Zeiten“ gekommen [2]. Andererseits wird der Gnadenruf, der an das Menschenherz ergeht und es zum Christusglauben hinzieht, mit dem schöpferischen „Es werde Licht“ verglichen. Der hl. Petrus bezeichnet es als die Aufgabe der Christen, „die Macht dessen zu verkünden, der sie aus der Finsterniß in sein wunderbares Licht berufen“ [3], und der hl. Paulus schreibt [4]: „Gott, der aus Finsterniß das Licht erglänzen hieß, er selbst ist aufgeglänzt in unseren Herzen zum Leuchten der Erkenntniß der Herrlichkeit Gottes im Angesichte Christi Jesu.“ Was der erste Gnadenruf für die Seele des Einzelnen, das ist aber die Heilsverheißung im Paradiese für die gesammte Menschheit. So sehen wir uns denn zu der Auffassung des Erlösungswerkes als eines antitypischen Hexaemeron hingeleitet, dessen erster Tag durch das Proto-Evangelium und dessen sechster Tag durch die Geburt des Heilandes bezeichnet wird. Ueber die Anfangspunkte der übrigen Tage gibt uns die heilige Schrift freilich nur verhüllte Andeutungen. Für den dritten bis fünften Tag dürfte Matth. 1, 17 bedeutsam sein, wo die mystische Zahl der Generationen von Abraham bis David, von David bis zum Exil,

---

[1] So 1 Cor. 10, 11.

[2] Gal. 4, 4; Eph. 1, 10. — Sollte nicht vielleicht Matth. 24, 34 in analogem Sinne zu verstehen sein: „Wahrlich sage ich euch: nicht wird vergehen dieses Geschlecht, ehe dieß Alles geschieht“ — nämlich die Zerstörung Jerusalems und deren Antitypus, das Weltende? — Unter „diesem Geschlecht“ verstehen Einige die gesammte Menschheit, Andere das jüdische Volk, das bis zum Ende der Zeiten fortbestehen soll. Vielleicht könnte man aber darunter zunächst die (namentlich jüdischen) Zeitgenossen Christi verstehen, welche bestimmt waren, Zeugen des Unterganges Jerusalems zu sein — und dann als deren Antitypus die Christenheit, alle christlichen Geschlechter, welche bis zum Weltende sich fortpflanzen sollen: wie die christliche Zeit als ein Tag, so kann auch die ganze Folge christlicher Geschlechter als „generatio haec“ aufgefaßt werden.

[3] 1 Petr. 2, 9. — [4] 2 Cor. 4, 6.

vom Exil bis auf Christus auf 3 mal 14 angegeben wird. Wir sagen: die mystische Zahl, denn, wie bekannt, ist die Zahl der Generationen in Wirklichkeit größer [1]. Steht nun einmal als der Anfang des dritten Tages die Zeit Abrahams fest, dann ist als Grenzscheide des zweiten vom ersten Tage nur die Sündfluth denkbar.

Wie bereits bemerkt, ist die Heiligung des Sabbath nicht das einzige Vorbild unserer dereinstigen Ruhe in Gott: auch dem Einzuge Israels in das gelobte Land hat Gott einen hierauf bezüglichen vorbildlichen Charakter aufgeprägt. Der Apostel belehrt uns [2], daß wir alle durch den Glauben in Gottes Sabbathruhe einzugehen berufen sind, zufolge dem Schriftworte, welches den Gläubigen den Eingang in Gottes Ruhe verheißt, die Ungläubigen dagegen von derselben ausschließt. Nun ist aber unter der Gottesruhe, von welcher in den bezüglichen Texten [3] die Rede ist, im buchstäblichen Sinne sicherlich nur diejenige Ruhe gemeint, welche sich dem israelitischen Volke nach mühsamer Wüstenwanderung im Besitze des Landes Kanaan eröffnete, eine Ruhe, zu deren Mitgenusse wir nicht berufen sind. Es versteht somit der Apostel jene Gottesruhe in einem geistigen, typischen Sinne: der Einzug in das gelobte Land gilt ihm als Vorbild und Unterpfand unserer dereinstigen Ruhe in Gott. Wenn Josue bereits, so schließt er, das auserwählte Volk in den Vollgenuß der verheißenen Ruhe eingeführt hätte, dann könnte nimmermehr der Psalmist diese Ruhe als Preis der Gottesfurcht für die Zukunft in Aussicht stellen: folglich harrt jene verheißene Ruhe in ihrem vollen, geistigen Sinne erst noch der Verwirklichung. In der Sabbathruhe, deren sich Israel nach den Mühsalen der Knechtschaft und Wanderung erfreute, geht sie nicht auf: auch in der Zukunft noch „übriget eine Sabbathfeier dem Volke Gottes". Darum ward nun aber auch folgerichtig der Wochensabbath, die typische Vorfeier unseres Eingehens in den Gottessabbath, zu einer Gedächtnißfeier jenes vorbildlichen Einzuges in Kanaan erhoben.

Es geht dieses zunächst aus Deut. 5, 12 ff. hervor. „Halte den Tag des Sabbath. . . . An diesem thue durchaus keine Arbeit, du und dein Sohn, und Tochter, Knecht und Magd, und Ochs und Esel und all' dein Vieh, und der Fremde, der innerhalb deiner Pforten ist, so daß

---

[1] Vgl. Dr. J. Grimm: Die Einheit der vier Evangelien, Regensburg 1868, S. 233 ff.

[2] Hebr. 4, 3 ff. — [3] Psalm 97, 11; Num. 14, 28 ff.

ruhe dein Knecht und deine Magd, wie auch du. Gedenke, wie du selbst Knecht warst in Ägypten, und dich von dort herausführte der Herr, dein Gott, mit starker Hand und ausgestrecktem Arme. Darum hat er dir befohlen, den Tag des Sabbath zu halten." Also, zum Gedächtnisse der Befreiung aus Ägypten, dazu hat Gott dem israelitischen Volke die Heiligung des Sabbath anbefohlen. Daß dieses der Sinn der Stelle ist, ergibt sich überdieß aus dem vollkommen parallelen göttlichen Ausspruche Ex. 20, 8 ff.: „Gedenke [1], daß du den Tag des Sabbath heiligest... An ihm thue durchaus keine Arbeit, nicht du, dein Sohn oder deine Tochter, dein Diener oder deine Magd, dein Vieh, oder der Fremde, der innerhalb deiner Pforten ist. Denn in sechs Tagen hat der Herr vollendet den Himmel und die Erde und das Meer und Alles, was in ihnen ist, und am siebenten Tage hat er geruht. Darum hat der Herr den Tag des Sabbath gesegnet und geheiligt." Wie hier das Gedächtniß der Schöpferruhe Gottes, so wird an ersterer Stelle das Gedächtniß der Befreiung als der Grund angegeben, warum Israel den Sabbath heilig halten soll.

Nun ergäbe sich ganz von selbst die Frage, ob, wie Israels Einzug zu der Schöpferruhe Gottes und unserer einstigen Theilnahme an derselben, so die vorangegangenen Schicksale des Gottesvolkes zu dem Erschaffungs- und dem Erlösungs-Hexaemeron in irgend welcher Beziehung stehen. Da der Auszug aus Ägypten Typus der Erlösung und das an dessen Vorabende geschlachtete Osterlamm Typus des leidenden Heilandes ist, so entspricht thatsächlich der Zeitraum vom Aufbruche aus Ägypten bis zum Einzuge in's gelobte Land dem sechsten Tage des Erlösungs-Hexaemeron. Wie der Gnadenruf im Paradiese das „fiat lux" der Erlösung, so ist die Berufung Abrahams das „fiat lux" der vorbildlichen Erlösung. Den acht Werken der sechs Schöpfungstage entsprechend finden wir in der heiligen Schrift acht Generationen von Abraham bis Josue verzeichnet: Abraham Isaak, Jakob, dessen Söhne, Caath, Amram, Moses, der mit seiner Generation in der Wüste stirbt, und Josue, der mit der achten Generation das Land Kanaan in Besitz nimmt. Wie für Tag und Nacht, für die Himmelsveste, für Land und Meer und endlich für den Menschen selbst die Genesis ausdrücklich der göttlichen Namengebung gedenkt, so

---

[1] „Gedenke, daß du heiligest", ist wohl gleichbedeutend mit „Halte", Deut. 5, 12: es läßt sich demnach aus dem Worte „Gedenke" ein Beweis für die vormosaische Einsetzung des Sabbath nicht herleiten.

begegnen wir auch in den entsprechenden Generationen, bei Abraham, Isaak, Israel, Josue [1], einer Benennung durch Gott. Beiläufig bemerkt, findet eine solche auch im Erlösungs-Hexaemeron an entsprechender Stelle, für Adam, Noe, Abraham und den Heiland selber, statt. Caath und Amram, dem vierten und fünften Tagewerk einerseits und andererseits der Epoche nationaler Entfaltung von David und ausländischer Knechtung vom Exile ab entsprechend, sind die Repräsentanten, ersterer der Erweiterung der patriarchalischen Familie zum organischen Stämmecomplexe, letzterer der Bedrückung durch die Fremden. Wie endlich die drei ersten Schöpfungswerke, so sind auch die drei ersten Generationen in der Patriarchenreihe Israels ein Werk der Ausscheidung: Abraham scheidet aus von seinen Verwandten in Mesopotamien, Isaak von Ismael und den Söhnen Cethura's, Jakob von Esau; erst Jakobs Nachkommenschaft gehört in ihrer Gesammtheit dem Samen der Verheißung an.

Mehrfach hat man in der Ruhe des siebenten Schöpfungstages eine Beziehung zur Grabesruhe des Erlösers erkennen wollen. Richtiger wird auch für **ihn**, das Haupt und Vorbild aller Erlösten, wie für die erlöste Menschheit insgesammt und für jeden Auserwählten insbesondere, die Beziehung zum Schöpfungssabbath in seinem Eintritte in die Glorie gesucht werden müssen: hiefür scheint die Übertragung der Sabbathfeier auf den christlichen Sonntag, den Auferstehungstag, entscheidend. Daß sich aber im Erdenleben des Heilandes ebenfalls sechs, den Tagen der Schöpfung und den Epochen der Heilsgeschichte entsprechende Abschnitte nachweisen lassen, wagen wir nicht zu behaupten. Freilich sind manche Erlebnisse des Heilandes lange vor ihm von seinem auserwählten Volke typisch durchlebt worden — man vergleiche nur seine Flucht nach Ägypten mit der Dienstbarkeit seines Volkes in eben diesem Lande: Matth. 2, 15; Osee 11, 1 —; freilich nimmt auch die Menschwerdung von einer Überschattung des heiligen Geistes und einem „fiat" ihren Ausgang: diese Congruenz bis in's Einzelne durchzuführen, dürfte indessen seine Schwierigkeit haben. — Mit der eben erwähnten fällt sachlich die von Estius [2] ausgesprochene Ansicht zusammen, die durch den Einzug in's gelobte Land und folglich auch durch den jüdischen Sabbath vorgebildete „Sabbathfeier" bestehe in jener Ruhe, deren sich die Seelen der verstorbenen Gerechten bis zur Auferstehung des Fleisches erfreuen. Diese Ansicht scheint uns des Haltes

---

[1] Gen. 17, 5. 19; 35, 10; Num. 13, 17. — [2] In Hebr. 4, 9.

zu entbehren und gewinnt einen solchen auch nicht durch Berufung auf Ap. 14, 13. Die „Sabbathfeier", von welcher der hl. Paulus spricht, ist allen Auserwählten in Aussicht gestellt: der Zustand, auf welchen Estius dessen Worte bezieht, tritt für jene Auserwählten nicht ein, welche bis zum Ende der Zeiten auf Erden leben oder im Fegfeuer büßen werden.

---

5. Ursprung des biblischen Schöpfungsberichtes.

Alle Bücher der heiligen Schrift in allen ihren Theilen sind inspirirt, d. h. sie sind auf Eingebung des heiligen Geistes geschrieben und darum Gottes Wort. Die Inspiration hat nothwendig einen göttlichen Rathschluß zur Voraussetzung, kraft dessen Gott gewillt ist, zur Entstehung einer solchen Schrift nicht bloß in der Weise mitzuwirken, in welcher er überhaupt in allen Werken seiner Geschöpfe thätig ist, sondern so, daß die aus seinem Zusammenwirken mit dem menschlichen Autor hervorgehende Schrift in Wahrheit nicht bloß des Letzteren, sondern zugleich Gottes Wort sei. Wofern alsdann der Autor zur Kenntniß derjenigen Wahrheiten, welche nach Gottes Absicht Gegenstand der Aufzeichnung sein sollen, auf natürlichem Wege nicht gelangen kann, wird deren Mittheilung auf dem Wege der Revelation oder Offenbarung eine weitere Vorbedingung der Inspiration sein. Zu dieser selbst gehört zunächst ein göttlicher Antrieb oder Auftrag, der den Autor zum Schreiben bestimmt. Es wird ihm dann während des Schreibens selbst, falls nicht etwa Gott zum Voraus weiß, daß er, sich selbst überlassen, nur die volle und lautere Wahrheit niederschreiben werde, ein besonderer Gnadenbeistand, eine besondere göttliche Assistenz die Hand führen, ihn vor Irrung bewahren müssen. In Folge dessen mag, was er schreibt, in seiner Form seine eigenste Denk- und Ausdrucksweise wiederspiegeln: seinem Gehalte nach ist es nicht ausschließlich sein eigen, es ist der Ausdruck zugleich seines und des göttlichen Gedankens, es ist somit in letzterer Rücksicht nothwendig wahr und kann schlechthin keinerlei Irrthum enthalten. Es muß endlich aber auch Gottes Wort, soll es auf diesen Namen vollgiltigen Anspruch haben, als solches erkennbar, vernehmbar sein: deßhalb muß Gott, sei es durch den Mund des Autors selbst, sei es auf andere Weise, die Menschheit wissen lassen, daß diese Schrift eben inspirirt, daß sie sein Wort ist. Wo dieses eintrifft, hat das Factum der Inspiration seinen Abschluß gefunden.

Dem Gesagten zufolge ist zwar der Inhalt der heiligen Bücher für denjenigen, welcher sie liest, allemal göttliche Offenbarung, Gegenstand des Glaubens: nicht so indessen für die Verfasser dieser Bücher selbst. Öfters freilich mußte auch bei ihnen eine Revelation der Inspiration vorangehen: es mußte Gott den Propheten die Ereignisse der Zukunft offenbaren, welche sie dann in seinem Auftrage der Mitwelt kund zu thun hatten. Aber in vielen Fällen war eine solche Offenbarung nicht nothwendig. Einem David brauchte Gott die Gesinnungen der Reue, welche das Miserere athmet, nicht erst zu offenbaren, noch auch einem Salomo jene Sinnsprüche, welche erleuchtete Weltbetrachtung ihm vermitteln konnte, noch endlich einem biblischen Geschichtschreiber die Ereignisse, welche er entweder selbst miterlebt oder von glaubwürdigen Zeugen, aus zuverlässigen Urkunden erfahren hatte. Der heilige Geist kann einen inspirirten Schriftsteller ebensowohl veranlassen, zu schreiben, was er *weiß*, als dasjenige zu schreiben, was er *glaubt*.

Man hat die Frage aufgeworfen, in welcher von beiden Weisen unser biblischer Schöpfungsbericht entstanden sei. Man hat denselben mehrfach für ein Product naturwissenschaftlicher Forschung und philosophischer Speculation erklären wollen, man hat vom Genie, vom Scharfblicke Mosis gesprochen. Es liegt uns ferne, die Begabung des Verfassers des Schöpfungsberichtes herabsetzen zu wollen: doch verbieten uns zwingende Gründe, diesen Bericht als ein bloßes Product menschlichen Nachdenkens hinzunehmen, Inhalt und Form desselben sträuben sich dawider. Das Absehen der ganzen Erzählung ist auf die göttliche Einsetzung des Sabbath gerichtet: das ist aber ein positives Gesetz, welches dem Menschen von Gotteswegen kund werden mußte und nicht auf dem Wege der Naturbetrachtung und der Speculation erkannt werden konnte. Oder angenommen, die Naturwissenschaft gelange dereinst zu dem unbestreitbaren Resultate, daß die Entwickelung unseres Globus genau in sechs scharf geschiedenen Perioden vor sich gegangen sei: wird darum irgend welches Naturstudium aus dieser Thatsache die Pflicht der Heiligung des siebenten Tages folgern können? Wir denken nicht. Und wo sollte namentlich Moses so umfassende naturhistorische Kenntnisse sich erworben haben? Zu der „Weisheit der Ägypter", in der ihn die Tochter Pharao's unterweisen ließ[1], zählten Geologie und Paläontologie sicherlich nicht. Bei seinem Schwiegervater Jethro in Madian wird zu derlei Specialstudien gleich-

[1] Act. 7, 22.

falls nur wenig Gelegenheit und Anregung vorhanden gewesen sein, und während seiner Wirksamkeit als Führer und Gesetzgeber des Volkes Israel fehlte vollends die Zeit. Was sodann die Form unseres Berichtes betrifft, so verräth dieselbe keineswegs den Philosophen, welcher das Ergebniß seiner Speculation oder seiner Beobachtungen entwickelt, wohl aber den Historiker, dessen Erzählung ganz auf eigener oder fremder Anschauung beruht. Da nun ferner kein Mensch Zeuge der Schöpfungsvorgänge gewesen ist, so liegen unserem Bericht nothwendig solche Anschauungen zu Grunde, welche die offenbarende Gottheit dem Menschen mittheilte, er hat eine göttliche Offenbarung zur Voraussetzung.

Unhaltbar ist ebenfalls die rationalistische Annahme, Moses habe in seiner Erzählung bloß den volksthümlichen Anschauungen über Weltentstehung Ausdruck gegeben. Dieselbe ließe sich allenfalls mit der Form des Berichtes vereinigen, aber sie widerlegt sich durch den Hinweis, daß diese Erzählung den ersten, homogenen Abschnitt eines Geschichtswerkes bildet. Bei einem nicht inspirirten Autor mag es geschehen, daß er Sagen für Geschichte hält und mit deren Wiedergabe sein Geschichtswerk beginnt; von dem inspirirten Schriftsteller steht Derartiges nicht zu befürchten; seine kosmogonischen Nachrichten sind ebenso wenig bloße Legende, wie seine Erzählung von den Patriarchen und dem auserwählten Volke. Auch hier sehen wir uns somit zu der Annahme einer Offenbarung gedrängt.

Wem aber ward dieselbe zu Theil? — Die Genesis berichtet, daß am siebenten Schöpfungstage das Gesetz der Sabbathheiligung erlassen wurde [1]. Dieses Gesetz steht aber zu dem Hexaemeron in innerster Beziehung: wir sind daher zu der Annahme berechtigt, daß Adam zugleich mit dem göttlichen Rathschlusse der Sabbathheiligung auch der ganze Schöpfungshergang geoffenbart wurde. Deßgleichen weist uns die

---

[1] Hiemit fällt die sonderbare Hypothese von Kurtz, welcher diese Offenbarung mit Gen. 4, 26 in Verbindung bringen möchte. Dort übersetzt er mit manchen Anderen: „Dieser (Enos) begann den Namen Gottes feierlich anzurufen," und meint nun, damals sei Enos oder einem von dessen noch lebenden Vorvätern Adam und Seth die Offenbarung über den Schöpfungshergang zu Theil geworden und habe so die Einsetzung öffentlichen Gottesdienstes herbeigeführt. Wir haben in den Stimmen aus Maria-Laach 1876, X. S. 330 f. die Gründe angedeutet, derentwegen wir jene Uebersetzung von Gen. 4, 26 für unrichtig halten. Vollends ausgeschlossen wird dieselbe übrigens, sowie des nämlichen Exegeten auf ihr fußende Hypothese, gerade durch den Umstand, daß nach Gen. 2, 3 die erste Einsetzung des Sabbath und somit jedenfalls auch des öffentlichen Gottesdienstes am siebenten Schöpfungstag, also lange vor Enos erfolgte.

Übereinstimmung der Völkertraditionen darauf hin, daß diese Offenbarung ursprünglich ein Gemeingut der ganzen Menschheit war. Wenn aber dieses, dann vererbte sie sich auch in der Familie der Auserwählung von Geschlecht zu Geschlecht, dann konnte sie Moses hier am Borne unverfälschter Tradition schöpfen, dann ward ihm über die Welterschaffung keine unmittelbare Revelation zu Theil.

Eine weitere Frage ist die, ob unser Schöpfungsbericht auch schon in seiner jetzigen Gestalt über Moses hinaufreicht. Hiebei kommt es uns nicht in den Sinn, zu behaupten, derselbe sei von Anfang an in hebräischer Sprache abgefaßt gewesen. Ebenso wenig schließen wir für die Zeit bis Moses kleinere, unwesentliche Abweichungen aus, wie sie z. B. jetzt noch zwischen dem hebräischen und dem griechischen Texte statthaben. Nur darum handelt es sich, ob Moses den traditionell überkommenen Bericht einer Umarbeitung unterworfen habe, und das glauben wir, abermals mit Rücksicht auf die Völkertraditionen, in Abrede stellen zu müssen. Die Übereinstimmung erstreckt sich hier nicht etwa bloß auf die Hauptidee, sondern bis in die Einzelheiten, theilweise sogar bis auf den Wortlaut. Wir wollen nicht Dinge wiederholen, über welche Bücher geschrieben worden sind und denen kein Unbefangener sich verschließen kann. Wir greifen auf gutes Glück einige der schlagendsten Belege heraus.

Am meisten erinnern in den profanen Kosmogonien die Beschreibungen des Chaos an den zweiten Vers der Genesis. „Als droben nicht kund that der Himmel" (sich selbst), „drunten die Erde einen Namen nicht nannte, auch die Tiefe der Wasser nicht durchbrochen hatte ihre Schranken: das Chaos der Gewässer war die Gebärerin ihrer Aller, jene Wasser wurden im Anbeginne geordnet" — so die chaldäische Überlieferung [1]; und zufolge einer andern Version ebenderselben [2] war im Anbeginn Alles Finsterniß und Wasser. Nach der phönizischen Kosmogonie „war zu Anfang das Chaos, und das Chaos war finster und wüste, und der Geist schwebte über dem Chaos!" „Die Dunkelheit herrschte im Anfang," so heißt es im zehnten Hymnus des Rig Veda, „sie umgab Alles mit Finsterniß, wie ein Ocean ohne Licht. Der in seiner Hülse" (im Weltei) „verborgene Keim ging allein kraft der Wärme hervor. Die Sehnsucht trieb ihn empor und wurde der erste

[1] Vgl. Stimmen aus Maria-Laach 1877, XII. S. 21 ff.
[2] Bei Berosus.

Samen des Geistes." Auch nach dem um mehrere Jahrhunderte jüngeren Gesetze Manu's ist die Welt anfänglich in Finsterniß versenkt, die erste Schöpfung ist das Wasser, welches das Weltei birgt, und dann heißt es: „Die Wasser sind Naras genannt worden, weil sie eine Schöpfung Nara's" (des göttlichen Geistes) „waren; und, da die Wasser der erste Ort der Bewegung (Ayana) Nara's waren, so ward er Narayana, d. i. der sich auf den Wassern Bewegende genannt." Schließen wir mit Hesiod: „Im Anfange war das Chaos, dann die Erde mit dem unermeßlichen Busen, die unerschütterliche Grundlage aller Wesen, der finstere Tartarus im Grunde seiner Tiefen, und die Liebe, der schönste der unsterblichen Götter." Dieses mag bezüglich des zweiten Verses der Genesis genügen; ja, es reichte streng genommen aus für den Erweis unserer ganzen Behauptung, denn der zweite Vers der Genesis ward sicherlich nicht allein geoffenbart. Er birgt, wie der Keim die Blume, die ganze folgende Entwickelung des Hexaemeron in sich, welcher einerseits die Trias „Himmel, Erde, Wasser" und andererseits die negative Trias „Finsterniß, Überfluthung, Öde" zu Grunde liegt. Das Hexaemeron aber muß sich wieder nothwendig zum Heptaemeron vollenden.

Übrigens finden sich in den Traditionen der Völker auch ganz bestimmte Anklänge an das biblische Hexaemeron. Ziemlich treu sehen wir vielfach die Aufeinanderfolge der einzelnen Schöpfungen eingehalten, wobei Lüken [1] mit Recht darauf Gewicht legt, daß überall der Erschaffung der Gestirne ein Platz angewiesen wird, der demjenigen entspricht, welchen sie im biblischen Hexaemeron einnimmt. Ausdrücklich erwähnt die sechs Schöpfungstage die Überlieferung der Perser und der Etrusker [2]. Entscheidend ist hier aber das Zeugniß des keilschriftlichen Schöpfungsberichtes. Ist man auch in den bisher entzifferten Fragmenten der Bezeichnung „erster Tag, zweiter Tag" u. s. w. noch nicht begegnet, so läßt sich doch kaum bezweifeln, daß die ganze Anlage dieses Berichtes der biblischen durchaus entsprach: dafür zeugt die dem biblischen: „Und Gott sah, daß es gut war" parallele Wendung: „Gut gemacht war Alles", dafür die bei mehrfachen Abweichungen doch wieder unleugbare Verwandtschaft in der Beschreibung des vierten und sechsten Tagewerkes. Es geht demnach unser Schöpfungsbericht nach Inhalt und Form auf eine dem Stammvater gewordene göttliche Offenbarung zurück.

---

[1] Die Traditionen des Menschengeschlechts. Münster 1869. S. 51.
[2] Ebendas. S. 47 ff.

In welcher Weise hatte diese statt? — Es konnte dieselbe in einer zweifachen Weise erfolgen, auf dem Wege rein geistiger oder doch bloß mündlicher Mittheilung, und auf dem Wege geistig-sinnlicher Vision. Ähnlich, wie Gott zu Job[1] redete: „Wo warst du, da ich die Grundvesten der Erde legte?" u. s. w. — so konnte er zu Adam sprechen: „Im Anfange habe ich, Dein Gott, Himmel und Erde geschaffen" u. s. w. Er konnte andererseits aber auch den Geist des ersten Menschen in einer Entzückung den ganzen Schöpfungsvorgang schauen, ihn alle Einzelheiten desselben, wie sie in der Genesis verzeichnet sind, sehen und hören lassen. Welcher von diesen beiden Offenbarungsweisen mag wohl Gott sich in unserem Falle bedient haben? Wir dächten, der letzteren.

Da die eben ausgesprochene Anschauung für unsere fernere Erörterung von entscheidender Bedeutung ist, dieselbe überdieß noch in neuerer Zeit einige Bekämpfer gefunden hat, so müssen wir hier Einiges zur Klarstellung derselben beifügen. Es fällt uns nicht ein, in dem bloßen Wortlaute der Genesis einen zwingenden Beweis für die Annahme einer solchen Vision finden zu wollen, etwa so: „Die Worte ‚Es ward Licht' können gar keinen andern Sinn haben, als diesen: ‚Adam hat es Licht werden sehen.'" Eine derartige Probe würde unserer Exegese zu geringer Empfehlung gereichen. Daß der Schöpfungsvorgang dem Menschen durch eine Vision zum Bewußtsein gebracht wurde, folgern wir auch nicht aus dem Umstande, daß derselbe seiner Natur nach nur auf dem Offenbarungswege dem Menschen bekannt gegeben werden konnte: wir wissen ganz gut, daß hiezu auch das Mittel einer einfachen geistigen oder mündlichen Mittheilung genügt hätte. Unser Standpunkt ist vielmehr dieser: Daß der Mensch nur auf dem Wege göttlicher Offenbarung zur Erkenntniß weitaus der meisten im Schöpfungsberichte enthaltenen Thatsachen zu gelangen vermochte, kann nicht geleugnet werden; eben so wenig, daß für eine solche Offenbarung an und für sich ein zweifacher Weg denkbar ist, derjenige einer einfachen Mittheilung seitens Gottes, und derjenige einer geistig-sinnlichen Vision. Steht nun der Annahme des letzteren vor dem ersteren Modus im heiligen Texte nichts entgegen und ermöglicht derselbe überdieß eine bei weitem ungezwungenere Lösung aller obwaltenden Schwierigkeiten: dann, dächten wir, ist der Exeget zu der Annahme berechtigt, daß dieser Weg, und nicht der andere, in Wirklichkeit eingehalten,

[1] 38, 4 ff.

daß der Schöpfungshergang dem ersten Menschen nicht durch bloße geistige oder mündliche Mittheilung, sondern durch eine Vision kundgegeben wurde.

Die Entscheidung, ob die Annahme einer Vision eine befriedigendere Lösung der wider den biblischen Schöpfungsbericht erhobenen Schwierigkeiten ermögliche, muß dem Urtheile des Lesers anheimgegeben bleiben: er wird sie fällen, wenn er das letzte Kapitel dieser Schrift gelesen haben wird. Wir schreiten indessen zur Erledigung der auf Grund des heiligen Textes gegen unsere Anschauung erhobenen Bedenken.

Ein erster Einwurf wird der Form der biblischen Darstellung entnommen. Der Bericht, heißt es, ist einfach historisch. Alles ist da bündig, präcis, geordnet und klassificirt. Keine Spur von jenem Gefühle der Überraschung, welches göttliche Mittheilung zu begleiten pflegt. Jeder Zug verräth nicht den Pinsel des Malers, sondern den Griffel des Geschichtschreibers. Keine Andeutung, daß eine Vision nächster Gegenstand der Erzählung sei. Ja, hieße es doch wenigstens zu Anfang des Berichtes, wie bei den Propheten: „Das ist die Vision Adams", oder: „Ich öffnete die Augen, und sah"!

Als ob der historische Charakter der Erzählung dem visionären Charakter der Mittheilung irgendwie in den Weg träte! Gegenstand der Vision ist ja eben die Vermittlung eines Bruchstückes Geschichte, des ersten Kapitels der Offenbarungsgeschichte, zu dessen Kenntniß der Mensch nun einmal anders als auf dem Offenbarungswege nicht gelangen konnte. Als ob die Einfachheit und Präcision im Ausdrucke, die harmonische Ordnung in der ganzen Anlage wahre Poesie und visionären Ursprung ausschlössen! Man will in dem Berichte nur den Griffel des Geschichtschreibers, nicht den Pinsel des Malers erkennen: uns möchte es bedünken, daß der Bericht auf einen Verfasser schließen läßt, der mit dem Pinsel zu schreiben oder mit dem Griffel zu malen verstand, eine so tiefe und so erhabene Poesie liegt fast in jedem Worte der andererseits wieder so einfachen Darstellung.

Dann vermißt man den Ausdruck der Überraschung beim Eintreten der Vision: aber wie, wenn es nicht in der Absicht des Stammvaters lag, uns den Eindruck der Vision auf sein Gemüth zu schildern? Auch über Gottes freundschaftlichen Verkehr im Paradiese, über den Cherub mit dem flammenden Schwerte — Alles recht überraschende Vorkommnisse — hat er es nicht für gut befunden, uns sein Erstaunen kundzugeben; ja selbst die Worte Gen. 2, 23. 24 geben nicht so sehr der Überraschung wegen Hervorbringung des Weibes, als vielmehr dem Entzücken darüber

Ausdruck, daß jetzt endlich für den Menschen „eine ihm entsprechende Hilfe" gefunden sei. Zudem hat es mit dieser Überraschung, die man dem Stammvater zumuthet, seine eigene Bewandtniß. Daß es, wenn uns Alltagskindern eine Vision zustößt, ohne Überraschung nicht abgeht, ist ganz in der Ordnung: dieselbe hat ihren psychologischen Grund in dem unversehenen Übergang aus dem Alltagsleben in die Entzückung. Aber wie, wenn Adam im Zustande der Entzückung, gleichsam ein Säugling an Gottes Brust, in das Dasein eingetreten wäre, folglich ein solcher Übergang nicht stattgehabt hätte? Das wäre denn doch auch eine Möglichkeit, mit der man rechnen müßte.

Man möchte sodann in dem Berichte doch irgend eine Andeutung einer Vision finden. Eine ausdrückliche Andeutung, daß demselben eine Offenbarung zu Grunde liege, ist aber gleichfalls nicht vorhanden, und doch muß eine solche zugegeben werden. Die Natur der berichteten Vorgänge weist eben auf eine Offenbarung hin, sowie darauf, daß diese Offenbarung in der einen oder anderen Weise erfolgt sein muß. Offenbarung und Vision verhalten sich wie Gattung und Art: unterblieb die ausdrückliche Erwähnung der Gattung, so kann es nicht befremden, daß nun auch die Art nicht näher bezeichnet wurde. Wie man von hier aus zu dem Schlusse kommt, daß diese Offenbarung nach Art nicht einer geistig-sinnlichen Vision, sondern bloßer mündlicher Mittheilung erfolgte, vermögen wir nicht zu begreifen. — Ja, aber wenn doch „Visio Adae" oder ein ähnlicher Ausdruck da stände! Nur gemach. Unter der Überschrift „Visio" findet sich im Alten Testamente so manches, was keineswegs eine geistig-sinnliche Vision im Gegensatze zu bloß mündlicher Offenbarung zur nothwendigen Voraussetzung hat; man vergleiche beispielsweise die „Visio Abdiae", in welcher kein einziger Vers eine Vision im bezeichneten Sinne fordert. Gewährte uns aber der Ausdruck „Visio Adae", falls er dastünde, keine sichere Bürgschaft, daß wirklich eine Vision im bezeichneten Sinne vorliegt, so sehen wir nicht ein, wie sich nun aus dem Fehlen eines solchen Ausdruckes das Nichtvorhandensein einer solchen Vision ergeben soll. Aus dem Fehlen eines directen Hinweises auf die Vision Eingangs des Schöpfungsberichtes einen Schluß wider die Thatsächlichkeit einer solchen ziehen, scheint uns durchaus unberechtigt.

Einen zweiten Beweis gegen die von uns vorgetragene Ansicht soll die Analogie der übrigen in den ersten Kapiteln der Genesis erzählten Vorgänge liefern. „Wie Gott," sagt Keil, „sich den ersten Menschen nicht in Visionen offenbarte, sondern in sichtbarer Erscheinung ihnen

gegenübertrat, über seinen Willen sie belehrte und nach Übertretung seines Gebotes die Strafe ihnen ankündigte, wie er selbst noch mit Mosen ‚von Angesicht zu Angesicht, wie ein Mann mit seinem Freunde‘, ‚von Mund zu Mund, nicht in Gesicht und Traum‘ geredet, so fängt auch die schriftliche Überlieferung der alttestamentlichen Gottesoffenbarung nicht mit Visionen an, sondern mit wirklicher Geschichte. Die Art und Weise, wie Gott die ersten Menschen über die Schöpfung belehrte, ist nach dem Verkehre, in welchem er als Schöpfer und Vater zu ihnen, seinen Geschöpfen und Kindern, stand, zu beurtheilen und demselben entsprechend zu denken.“ — Zunächst schieben wir das über Moses Gesagte, und zwar mit gutem Rechte, bei Seite: Gottes Umgang mit der Menschheit nach dem Falle kann nicht als Maßstab seines Umganges mit ihr im Paradiese dienen. Indem wir sodann Keils letzten Satz bedingungslos unterschreiben, sehen wir uns veranlaßt, vor Allem über den Sinn des Wortes „Vision“ uns mit diesem Erklärer zu verständigen.

Wir stellen dieselbe als eine sinnlich-geistige einer rein geistigen oder bloß zum Gehör redenden Offenbarungsweise gegenüber. Die Vision kann ebensowohl im Traume, wie im ekstatischen Schlafe, der thardemah der Genesis[1], oder in wachem Zustande erfolgen; sie kann entweder bloß auf den inneren Sinn, die Phantasie, oder zunächst auf die äußeren Sinne, vorab das Auge, einwirken; sie kann endlich entweder als Erscheinung in den Gesichtskreis des Begnadigten gleichsam hineintreten, oder als Entzückung ihn aus seinem Gesichtskreise heraus in eine neue Welt entrücken. Als eine Vision der letzteren Art, als eine Entzückung, haben wir uns die Schöpfungsvision zu denken. Aus der gegebenen Erklärung geht hervor, daß im Grunde genommen auch schon die Offenbarungsweise durch mündliche, also hörbare Mittheilung in den Bereich der Vision im weitesten Sinne gehört, und dieses um so mehr in dem Falle, wenn nicht nur die offenbarende Stimme gehört, sondern gleichzeitig der Träger dieser Stimme in sichtbarer Erscheinung geschaut wird. Und nun wenden wir uns wieder zur Genesis und sehen wir, welcher Art Gottes Verkehr mit dem ersten Paare im Wonnegarten war.

Der thardemah, in welche Gott den Stammvater versenkte, um ihn das Hervorgehen des Weibes schauen zu lassen, wird wohl Niemand den Charakter einer Vision im strengsten Sinne, einer Entzückung, abstreiten. Auch die Cherubserscheinung[2] wird Keil als Vision im weiteren Sinne

[1] Gen. 2, 21. — [2] 3, 24.

gelten lassen müssen, da er den analogen Erscheinungen bei Ezechiel[1] dieses Prädicat wiederholt beilegt. Und nun das ganze anthropomorphische Auftreten Gottes im Paradiese, sein Lustwandeln mit den ersten Menschen in der Kühle des Tages, sind das nicht alles Erscheinungen? trägt das nicht alles den Charakter von Visionen, wenigstens im weiteren Sinne des Wortes? Und kann nicht das Auftreten der Schlange selbst eine infernale Vision genannt werden? Weit entfernt also, daß Gott sich den Stammeltern im Paradiese nicht in Visionen geoffenbart hätte, trägt vielmehr sein ganzer Verkehr mit ihnen ein derartiges Gepräge. Von diesem Gesichtspunkte aus erscheint die Vermuthung, daß auch die Mittheilung des Schöpfungsherganges an den Menschen in der Form einer Vision erfolgt sei, durchaus gerechtfertigt.

Aber in diesem Sinne ist Keil ja auch nicht gegen die Annahme einer Vision, wie aus seiner Bemerkung über Moses hervorgeht; er würde vielleicht nichts dagegen einzuwenden haben, wenn wir uns allenfalls vorstellten, Gott habe den Stammeltern, während er in sichtbarer Gestalt vertraulich mit ihnen lustwandelte, den ganzen Schöpfungshergang erzählt. Nur gegen eine Vision im engeren Sinne, gegen die Auffassung der „sieben Tagewerke als eben so vieler prophetischer Tableaux, die sich vor dem geistigen Auge eines Sehers, sei es des Urmenschen oder des Berichterstatters, entfalten", legt er Verwahrung ein. Aber diese Verwahrung ist unbegründet. Steht einmal der Visionscharakter des Umganges Gottes mit dem Stammpaare fest, dann liegt an und für sich kein Grund vor, diese oder jene Art von Visionen auszuschließen, und dieses zwar auch nicht in dem Falle, wo diese Art, z. B. die Verzückung, in der ganzen Erzählung nirgendwo ausdrücklich erwähnt wäre: bei der verhältnißmäßig immer noch geringen Zahl der in den drei ersten Kapiteln der Genesis mitgetheilten visionären Vorgänge läßt sich die Forderung, daß jede Klasse derselben in wenigstens zwei Beispielen vertreten sein solle, gar nicht rechtfertigen. Aber fehlt es denn wirklich Eingangs der Genesis an einem Beispiele einer Entzückung? Eine solche ist Adams Gesicht über das Hervorgehen des Weibes, und hiemit ist dem Argumente Keils seine ganze Unterlage entzogen[2].

---

[1] Vgl. Keils Commentar zu diesem Propheten, Leipzig 1868.

[2] Daß die Schöpfungsvision eine ganz eigenartige Entzückung gewesen, geben wir gerne zu. Von allen anderen in der heiligen Schrift erwähnten Visionen unterscheidet sie sich dadurch, daß sie ein Schauen vergangener Ereignisse ist, während jene sich stets auf Zukünftiges beziehen. Am ehesten läßt sie sich mit jenen

Wir wollten zunächst bloß die Haltlosigkeit der Einwände darthun, welche man auf Grund des heiligen Textes wider die Annahme einer Schöpfungsvision erhoben hat, und wir sehen uns dahin gelangt, aus eben diesem Texte nicht zwar Beweise, aber doch Congruenzgründe für diese Anschauung zu entnehmen. Die Annahme, sagen wir, daß Adam über den Schöpfungshergang nicht durch bloß mündliche Mittheilung, sondern durch eine Vision belehrt wurde, empfiehlt sich:

1) in Anbetracht der Form der Darstellung, welche durch ihre lebendige Anschaulichkeit auf einen Augen- und Ohrenzeugen schließen läßt; sie empfiehlt sich:

2) aus der Analogie der in den beiden folgenden Kapiteln berichteten Vorgänge, aus denen sich ergibt, daß der ganze Umgang Gottes mit dem Stammvater den Charakter von Visionen trug. Unter den ihm gewordenen göttlichen Unterweisungen ist nun offenbar die wichtigste die in dem Schöpfungsberichte enthaltene Belehrung über Ursprung und Bestimmung der Welt und des Menschen; die zweitwichtigste die Belehrung über Ursprung und Bestimmung des Weibes. Da letztere dem Menschen in Form einer Entzückung zu Theil ward, so liegt die Annahme einer gleichen Mittheilungsweise auch für die erstere nahe.

3) Eine weitere Empfehlung finden wir in dem Verhältnisse der Vision im engeren Sinne zur bloß mündlichen Mittheilung. Während diese nur Geist und Ohr des Begnadigten in Anspruch nimmt, seinem Auge höchstens die Gestalt des Sprechenden vergegenwärtigt, erschließt die Vision seinem Auge überdieß das Object der Mittheilung selbst, sie macht ihn nicht bloß zum Ohren-, sondern überdieß zum Augenzeugen, sie entrückt alle seine Fähigkeiten zugleich. Sie ist somit eine vollkommenere Form göttlicher Mittheilung und entspricht demnach an und für sich besser dem Verhältnisse innigster Gegenseitigkeit, in welchem im Paradiese Gott und Mensch zu einander standen. Hiegegen verficht keineswegs Num. 12, 6—8, Gott sei den übrigen Propheten „im Gesichte" erschienen und habe zu ihnen im Traume gesprochen, zu Moses aber habe er „von Mund zu Mund geredet, in Gesichten und nicht durch Räthsel, und habe ihn Jehova's Gestalt schauen lassen". Hier wird nicht schlechthin das

---

Gesichten aus der christlichen Zeit vergleichen, in welchen außerordentliche Seelen im Zustande der Entzückung das Leben des göttlichen Heilandes mitdurchlebten. Diese Eigenart begründet übrigens keineswegs einen solchen Unterschied, auf den sich die Beweisführung Keils wirksam stützen könnte.

Schauen im Gesichte, in der Vision, als eine unvollkommenere Offenbarungsweise denn das Schauen der Gestalt hingestellt; noch weniger wird gesagt, wie man nach Keils angeführtem Citate beinahe glauben möchte[1], zu Moses habe Gott „nicht im Gesicht" geredet. Die Stelle unterscheidet vielmehr, wie der Gegensatz von Vers 6 und 8 zeigt, zwei Arten von Gesichten: Räthselgesichte und Gesichte, die nicht in Räthseln vor sich gehen. Auch Adam hat nach unserem Dafürhalten in der Schöpfungsvision die anthropomorphische Gestalt des Schöpfers geschaut. Dieses Schauen der Gestalt, verbunden mit dem Schauen der Schöpferthätigkeit und dem Hören der Schöpferworte, ist aber sicherlich eine vollkommenere Offenbarungsweise, als das bloße Schauen der Gestalt, verbunden mit dem Hören erzählender Worte, gewesen wäre.

Eine weitere Stütze findet, wie wir glauben, die von uns vertretene Ansicht in Gen. 1, 11. 12, verglichen mit Gen. 2, 5. 6. Wir kommen im weiteren Verlaufe dieser Schrift, namentlich im 7. Kapitel darauf zurück, wollen indessen gleich hier bemerken, daß eine erschöpfende Exegese von Gen. 2, 5. 6 außer dem Bereiche dieser Arbeit liegt, welche sich auf den Schöpfungsbericht beschränkt, vorläufig auch wohl um so weniger vermißt werden wird, als unsere Fassung des Wortlautes der Stelle keineswegs neu ist.

Führen wir nunmehr unsere Nachforschung über den Ursprung des biblischen Schöpfungsberichtes weiter fort und versuchen wir zunächst, uns den Verlauf der Schöpfungsvision etwas im Einzelnen zu veranschaulichen.

Zunächst jedoch eine Vorfrage: welches war der visionäre Standpunkt Adams? von wo aus folgte er im Geiste dem sich in der Vision vor seinen Augen wiederholenden Schöpfungsacte? — Im Geiste, fragen wir, denn es kömmt uns nicht darauf an, den Ort zu ermitteln, wo Adam während der Vision sich dem Leibe nach befand, sondern einzig denjenigen, an welchen er sich im Zustande der Entzückung versetzt sah. — Vorausgesetzt nun, daß dieser letztere während des ganzen visionären Vorganges unverändert blieb, ergibt sich eine dreifache Möglichkeit: Adam sah sich im Geiste entweder auf einen Punkt der Erdoberfläche, oder an einen Punkt oberhalb derselben, jedoch innerhalb der Erdatmosphäre, oder endlich an einen Punkt außerhalb der letzteren, etwa in die Sonne oder

[1] Vgl. indessen desselben Verfassers Erklärung von Num. 12, 6—8, wo die Stelle ganz richtig übersetzt ist.

in den Mond versetzt. Die erste Annahme paßt schlecht zu den Vorgängen der beiden ersten Schöpfungstage, während welcher die ganze Erdoberfläche unter Wasser stand; die dritte Voraussetzung macht die Wahrnehmung des Wechsels von Tag und Nacht, sowie der Erschaffung von Pflanzen und Thieren unmöglich: wir nehmen somit an, daß Adam, vom Geiste Gottes ergriffen und gehalten, mit ihm über den Wassern schwebte. Das ist unseres Dafürhaltens die Tragweite der biblischen Bemerkung von dem über den Wassern schwebenden Gottesgeiste.

Und nun, wie gelangte Adam zunächst zum Bewußtsein dessen, was in den beiden ersten Versen der Genesis gesagt ist? Die Hervorbringung aus Nichts und ein Zustand totaler Finsterniß eignen sich schlecht zum Gegenstande einer Vision: Adam sah somit dasjenige nicht, was jene Verse besagen. Er fühlte sich vom Geiste Gottes mitten in undurchdringliche Finsterniß entrückt, er hörte vielleicht das Rauschen der Urgewässer. Als es Licht ward, sah er die Gewässer unter sich, und so erkannte er, daß sie schon von Anbeginn da gewesen waren; zugleich begriff er, daß Himmel und Erde nicht von Ewigkeit sein könnten, daß sie aus nichts in der Zeit geworden sein müßten. Es ist also der Inhalt jener Verse zwar für uns Gottes Wort, für Adam war er eigene, allerdings gottgewollte und gottgeleitete Wahrnehmung. Die Erzählung seiner Vision leitet er mit dem Ausdrucke dieser Wahrnehmung ein: „Im Anfange schuf Gott" u. s. w. — Hierin liegt denn auch der Grund, warum die dem Hexaemeron eigenthümliche Structur gar nicht auf die beiden ersten Genesisverse ausgedehnt werden konnte. Zweck der indictio und der impletio ist, Gott als die allmächtige Ursache der folgenden Wirkung erkennen zu lassen: diesen Zweck hätten beide für den in chaotisches Dunkel begrabenen Stammvater nicht erreicht. Sein Ohr hätte etwa die Worte vernommen: „Es werde Himmel und Erde" — aber sein Auge hätte keine Wirkung dieser Worte gesehen, sicherlich wäre es nicht Zeuge der Erschaffung aus dem Nichts gewesen. Zu einer descriptio hätte vollends jeder Anlaß gefehlt. Wir sehen in dem Umstande, daß unsere zwei Verse nicht in die Gliederung des Hexaemeron mit hineingezogen worden sind, einen weiteren Beleg für unsere Annahme, daß Adam durch eine Vision und nicht durch bloße mündliche Offenbarung über den Schöpfungshergang belehrt worden ist: unter Annahme einer mündlichen Offenbarung konnten, scheint uns, eine indictio, impletio und descriptio auch hier ihrem Zwecke genügen.

Noch eine Bemerkung. Wir haben vorhin, hauptsächlich gestützt auf das Zeugniß der Völkertraditionen, festgestellt, daß unser Schöpfungsbericht in seiner jetzigen Gestalt über Moses hinaus bis auf Adam zurückreiche. Mehrfach fiel hier nun auf, daß gerade in denjenigen Traditionen, welche sich der biblischen am engsten anschließen, ein Äquivalent der Worte: „Gott schuf" beharrlich vermißt wird. Die gewöhnliche und einfachste Erklärung ist die, daß dem Heidenthume frühzeitig über dem Anblicke der Schöpfung die Erinnerung an den Schöpfer entschwand. Es könnte aber vielleicht jemand auch folgende Erklärung versuchen. Natürlich hat bereits Adam selbst erkannt, daß Himmel und Erde nur durch göttliche Allmacht und nur aus dem Nichts hervorgegangen sein konnten; gewiß hat auch er dieses seine Nachkommen gelehrt: aber diese Wahrheit brauchte darum nicht in dem ursprünglich überlieferten Texte des Schöpfungsberichtes ausgesprochen zu sein, möglicherweise konnte dieser etwa so beginnen: „Im Anfange war die Erde wüst und leer". Diese Fassung, unmißverständlich für den denkenden und vor Allem für den gläubigen Menschen, mochte bald bei den meisten Völkern die Brücke bilden zur Annahme eines unerschaffenen, mit der Gottheit an der Weltentwickelung gleichmäßig betheiligten Chaos, und um dieser Verirrung vorzubeugen, mag dann eine spätere Hand jene zwei Worte Eingangs des überlieferten Textes eingeschaltet haben: „Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde." — Dieses die Erklärung. Wir müssen jedoch gestehen, daß uns dieselbe nicht befriedigt. Das Schweigen der erwähnten Traditionen ist noch lange kein positiver Beweis, und vor der exegetischen Unsitte, aus rein „inneren" Gründen den heiligen Text zu zerstückeln, kann nicht genug gewarnt werden.

Während der erste Mensch, vom Geiste Gottes entrückt, in chaotischem Dunkel schwebt, ertönt jetzt an sein Ohr das göttliche Wort: „Es werde Licht" — und es ist Licht. Ältere Erklärer haben sich bereits mit der Frage beschäftigt, wessentwegen Gott dieses Wort gesprochen habe. Weniger glücklich war hier die Vermuthung, welche nach dem hl. Augustinus[1] Beda und Peter der Lombarde[2] ausgesprochen haben, es seien dieses Worte des Vaters an den Sohn. Gewiß ist sodann, daß im Schöpfungsacte selber — im Gegensatze zur Schöpfungsvision — hörbare Worte nicht gesprochen wurden, nicht zu der unvernünftigen Creatur, welche dieselben nicht verstehen konnte, nicht zu den Engeln, weil Gott mit den

[1] De Gen. ad litt. lib. I. c. 2—9; de Gen. ad litt. lib. imperf. c. 5 n. 19. — [2] Lib. II. dist. 13.

reinen Geistern in übersinnlicher Weise verkehrt. Daß auch den Engeln sich Gott im Schöpfungsacte selbst als den allmächtigen Erschaffer offenbarte, ergibt sich aus Job 38, 7 und so können wir sagen, daß jenes fiat von Ewigkeit her im Rathschlusse Gottes gesprochen und dann am ersten Schöpfungstage in geistiger Weise den Engeln und in der Schöpfungsvision in vernehmbaren Lauten der Menschheit geoffenbart wurde. — Adam hörte also das göttliche Schöpferwort und im nämlichen Augenblicke sah er das Werk, weil ja in Gott, um nochmals den Ausspruch des hl. Gregor von Nyssa [1] zu gebrauchen, „Werk ist das Wort". Auf die Wahrnehmung der unverweilten Verwirklichung folgte die Betrachtung des neuentstandenen Werkes, welcher die Worte der descriptio Ausdruck geben. Von der Betrachtung erhebt sich das Herz zur Bewunderung der Schönheit und Planmäßigkeit des Werkes und stimmt ein in die Lobpreisung des Ewigen, die laudatio. Dazwischen ertönt wiederholt Gottes Stimme, die Dinge benennend und segnend. So schwinden rasch Zeiten und Stunden hinweg: „Und es ward Abend und es ward Morgen" — dann beginnt ein neuer Tag.

Wann wurde unser Stammvater dieser Verzückung gewürdigt? Zweifelsohne vor dem Gesichte, welches ihn Zeuge der Hervorbringung des Weibes sein ließ und Gen. 2, 21 ff. erzählt wird, denn es ziemte sich, daß er zuerst über die Erschaffung der Welt und den Beruf des Menschen und dann erst über die Erschaffung des Weibes und ihren Beruf, dem Manne eine „Hilfe" zu sein, belehrt wurde. Geschah dieses nun etwa Alles in jenem visionären Schlafe, welchen Gott über den ersten Menschen verhängte, da er das Weib aus dessen Rippe zu bilden gedachte? Wir denken nein. Die Thatsache der Vorführung und Benennung der Thiere hängt zu enge mit der Erschaffung des Weibes zusammen, als daß die Einschiebung der Schöpfungsvision zwischen beiden statthaft wäre. Und sollte nicht Adam zuerst Kenntniß von der Erschaffung der Thiere erhalten haben, ehe sie ihm vorgeführt wurden? mußte er nicht vorerst Zeuge der göttlichen Namengebung an den drei ersten Schöpfungstagen sein, ehe er selbst zur Benennung der Thiere schritt? Endlich war es wohl am Platze, daß der erste Mensch zuerst durch die Offenbarung seiner eigenen Erschaffung über sein Verhältniß zu Gott erleuchtet wurde, bevor ihm als Ausdruck dieses Verhältnisses das göttliche Verbot [2] auferlegt wurde. Demzufolge gestaltet sich

---

[1] Hexaem. p. 74. — [2] Gen. 2, 17.

die thatsächliche Verkettung der in den beiden ersten Kapiteln der Genesis erzählten Offenbarungen und Vorgänge vom dritten Tage ab ungefähr wie folgt.

Nachdem zu Anfang dieses Tages das „trockene" Land den Fluthen entstiegen war [1], läßt Gott zunächst ein Nebelgewölk heraufziehen, welches die Erde befeuchtet und die in ihrem Schooße schlummernden Keime weckt [2]. Nun kleidet sie sich in das „junge Grün", über welches sich bald unter den Augen des schauenden Menschen die dichtgedrängten Halme „samentragender Gewächse" und darnach mit reichbeladenen Ästen die „Fruchtbäume" erheben [3]. Aus dem geschmeidigen, bildsamen Lehm gestaltete sodann am fünften und sechsten Tage die unerschaffene Kunst alle thierischen Organismen [4] und endlich den Leib des Menschen selbst [5]. Das sind die Vorgänge, welche sich unter den Augen des ekstatisch an der Seite des Gottesgeistes schwebenden Stammvaters vollzogen. Im Augenblicke, wo Gottes Hauch, das Bild des Gottesgeistes, in das Lehmgebilde sich niedersenkt, da fühlt sich auch der Schauende von seinem visionären Standpunkte herabsinken, da erwacht er aus der thardemah, aus dem ekstatischen Schlafe, zum Leben. Wir sagen nicht, daß er jetzt erst zu leben beginnt — das wäre unsinnig — sondern nur, daß er jetzt zum Leben erwacht, denn im Geistesschlafe der Vision hatte er das Leben begonnen, hatte es begonnen in Theilnahme göttlicher Erkenntniß und Lobpreisung. Nun sieht er sich Angesicht gegen Angesicht seinem Schöpfer gegenüber, der ihm wahrscheinlich jetzt bereits den Namen Adam beilegt: denn wiewohl dieser zufolge Gen. 5, 2 Gattungsname und somit beiden Geschlechtern eigen ist, so wurde er doch jedenfalls dem Manne noch vor Erschaffung des Weibes gegeben, da dieser wohl schwerlich, ein Namenloser, die Namenlose benannt haben würde. Jetzt nimmt ihn sein Erschaffer bei der Hand und führt ihn in den Wonnegarten ein. Ob Adam bereits im dritten Tagewerke die Anpflanzung und die Vorzüge dieses Gartens gezeigt wurden, oder ob sich derselbe nun zum ersten Male seinen staunenden Blicken erschloß, vermögen wir nicht zu entscheiden. Gott betraut ihn mit der Pflege desselben, er auferlegt ihm sein Verbot, er führt ihm die Thiere vor und läßt ihn sie benennen und darnach läßt er ihn wiederum in die thardemah versinken, in welcher er die Bildung des Weibes schaut und aus welcher er erst in dem Augenblicke erwacht, da der

[1] Gen. 1, 9. 10. — [2] Gen. 2, 5. 6. — [3] Gen. 1, 11. 12. — [4] Gen. 1, 20—25; 2, 19. — [5] Gen. 2, 7.

Schöpfer ihm die Lebensgefährtin zuführt: summarisch ist letzterer Vorgang auch Gen. 1, 27 angedeutet. Die göttlichen Segensworte an das erste Paar[1] beschließen dieses Werk und ein gemeinsamer Lobespsalm den sechsten Tag[2]: „Und es ward Abend und es ward Morgen, der sechste Tag." Dann folgt der Sabbath, den Schöpfer und Geschöpf zusammen feiern.

Wenngleich, wie oben gezeigt wurde, unser Schöpfungsbericht in seiner jetzigen Gestalt über Moses zurückreicht, so deckt er sich darum, das beweisen unsere letzten Erwägungen, doch nicht vollkommen mit der Adam zu Theil gewordenen Offenbarung. Die Offenbarungen und Thatsachen des sechsten Schöpfungstages sind in dem ersten Kapitel der Genesis nur sehr unvollständig enthalten, und selbst an dem Berichte des dritten Tagewerkes weiß das zweite Kapitel noch Einiges nachzuholen. Dem Verfasser war es somit in unserem Schöpfungsberichte nicht um die einfache historische Wiedergabe des vom Stammvater Erlebten und Geschauten zu thun: er hat seinen Stoff — natürlich zu einem bestimmten Zwecke — gesichtet und redigirt. Den Gründen dieses Verfahrens nachzuforschen, bleibt dem folgenden Kapitel vorbehalten.

[1] Gen. 1, 28—30. — [2] Gen. 1, 31.

6. Zweck der Schöpfungsoffenbarung.

Der Zweck des biblischen Schöpfungsberichtes liegt offen zu Tage: es ist kein anderer, als Rechenschaft zu geben von der Berechtigung und der Verpflichtung des Gebotes der Sabbathheiligung. Dahin weist uns die ganze Anlage der göttlichen Schöpfungswoche, als des Urbildes der Erdenwoche; dahin am Schlusse der ersteren die Verkündigung der Weltordnung, durch Unterordnung der Geschöpfe unter den Menschen und dieses selbst unter Gott; dahin die laudatio, die dem Menschen die Verpflichtung, Gott in dessen Werken zu verherrlichen, zum Bewußtsein bringen, ja selbst eine practische Anleitung zu dieser Verherrlichung sein soll; dahin das Alles zusammenfassende „sehr gut“ am Schlusse des sechsten Tages, gleichsam das Invitatorium des Sabbathofficiums, welches Schöpfer und Geschöpf gemeinschaftlich begehen; dahin endlich die allem diesem zu Grunde liegende, so sorgfältig durchgeführte Wahrheit, daß Gott durch seine Allmacht der Urheber der ganzen sichtbaren Welt ist.

Fragen wir nun aber nach dem Zwecke, welchen Gott im Anfange bei der ganzen Schöpfungsoffenbarung verfolgte, so finden wir, daß dieser ein viel umfassenderer war: es galt die Fertigstellung sämmtlicher physischer wie moralischer Bedingungen, welche der Bestand und die Entwickelung des Menschengeschlechtes erheischten. Zu diesen gehörten, außer den im Schöpfungsberichte erwähnten, die Zuweisung eines enger abgegrenzten Wohnortes, des Paradieses, die Zutheilung einer Berufsthätigkeit, des Landbaues, die Belehrung über die Verwendung der Thiere und in allererster Linie die Einsetzung der socialen Ordnung durch Begründung der Familie: daher denn auch die getrennte Erschaffung der Geschlechter, daher die so bezeichnende Art und Weise der Hervorbringung des Weibes und Adams prophetische Worte über die Bedeutung der Ehe. Nehmen wir den Zustand paradiesischer Unschuld hinzu, welcher Gen. 2, 25 angedeutet ist, so sehen wir alle Bedingungen einer gedeih-

lichen Entwickelung gegeben. Endziel derselben aber ist der Gottessabbath, vorgebildet und vorbereitet durch die Heiligung des siebenten Tages. Der Zweck also, welchen Gott im Heptaemeron im Auge hatte, war nicht einfach die Einsetzung des Sabbath, es war die Begründung der gesammten physischen und moralischen Weltordnung oder, wenn man lieber will, die geistige und leibliche Fertigstellung des Menschen: hier ist der Sabbath, die Einsetzung des religiösen Cultus, nur ein, freilich der oberste, Ring in der Kette.

Man begegnet bei neueren Autoren mitunter Ausdrücken, als könne die Bereicherung des profanen menschlichen Wissens nie und nimmer Zweck göttlicher Offenbarung sein. Solche Ausdrücke haben einen richtigen Sinn. Die Offenbarung geht nicht direct auf Bereicherung unseres profanen Wissens aus, wenngleich sie gar nicht selten beiläufig und indirect das Gebiet profaner Wahrheit berührt. Inspirirte Handbücher der Geschichte, der Ethnographie, der Geographie gibt es allerdings keine: zur Bereicherung jedoch unserer historischen, ethnographischen, topographischen Kenntnisse hat sicherlich die Bibel recht viel beigetragen. Aber kömmt dem Satze, daß die Offenbarung nicht direct die Bereicherung menschlichen Profanwissens bezwecke, allgemeine Geltung zu? Wir denken nicht. In der Regel hat die Offenbarung die Profanbelehrung des Menschen freilich nicht zum Zwecke, aber einmal hat sie dieselbe dennoch direct zum Zwecke gehabt. Gerade die Schöpfungsoffenbarung hat sich, wenngleich in untergeordneter Weise, die Profanbelehrung des Menschen zur Aufgabe gesetzt. Es ist nicht schwer, den Beweis hiefür zu erbringen.

„Weil Gott," schreibt der hl. Thomas [1], „im Anbeginne die Dinge dazu hervorgebracht hat, daß sie nicht nur selbst des Daseins theilhaftig wären, sondern auch Anderen mittheilen sollten: darum hat er sie in einem Zustande solcher Vollendung hervorgebracht, daß sie im Stande waren, Anderen von dem Ihrigen mitzutheilen. Der Mensch aber theilt von dem Seinigen Anderen mit, nicht nur durch leibliche Zeugung, sondern auch durch Unterricht und Leitung. Sowie daher der erste Mensch, was den Körper betrifft, in vollkommenem, zeugungsfähigem Zustande erschaffen ward, so wurde er auch der Seele nach in einem vollkommenen Zustande erschaffen, so daß er Andere sofort zu unterrichten und zu leiten fähig war." Gleich darauf fügt der heilige Lehrer hinzu, diese Kenntniß sei

[1] Summa theol. I. q. 94 a. 3 in c.

dem Menschen auf dem Wege göttlicher Offenbarung (per species infusas) mitgetheilt worden. Hiemit ist ein Lehrsatz ausgesprochen, zu welchem sich die katholische Theologie von jeher bekennt: auch natürliche Kenntnisse, auch profanes Wissen hat der Stammvater von Gott empfangen. Es ist hier nicht erlaubt, daraus, daß die Offenbarung sonst niemals sich die Bereicherung unseres profanen Wissens zur Aufgabe macht, den Schluß zu ziehen, daß solches auch beim ersten Menschen nicht der Fall war. Das Verhältniß ist für den Menschen im Paradiese ein wesentlich anderes, als sonst. Mit einem Kapital profanen Wissens ist er aus dem Paradiese geschieden und Gott hat es ihm seitdem anheimgegeben, mit demselben zu wuchern: aber das Kapital selbst war aus Gottes Hand.

Fraglich wäre hier nur noch, ob diese Mittheilung innerhalb des Heptaemeron erfolgte, und das glauben wir bejahen zu dürfen. Solches fordert zunächst schon der soeben von uns nachgewiesene Zweck der Schöpfungsoffenbarung: vollständige, geistige wie leibliche, natürliche wie übernatürliche Fertigstellung des Menschen, zu welcher ein bestimmtes Maß profaner Kenntnisse ebenso vonnöthen ist, wie ein gewisses Maß körperlicher Entwicklung. Der Faden der auf dem Gebiete profanen Wissens dem Stammvater gewordenen göttlichen Unterweisung läßt sich aber auch in der Genesis ohne Mühe aufgreifen. Wir wollen nicht dabei verweilen, daß auch Wahrheiten wie das Wesen der Ehe, die Bestimmung und Stellung des Menschen in der Schöpfung, ihre profane Seite haben. Aber der Einblick in die Natur der Thiere, der den Menschen in den Stand setzte, jedem seinen Namen zu nennen, gewährte doch jedenfalls ein profanes Wissen; deßgleichen die Erkenntniß der Natur der Pflanzen, welche nach dem alten Grundsatz: „Wem Gott ein Amt gibt, dem gibt er auch Verstand", die Bemerkung Gen. 2, 15, Gott habe Adam mit Bebauung des Gartens betraut, anzunehmen uns nöthigt. Wir sind gar nicht abgeneigt, zu glauben, daß diese doppelte Erkenntniß in der Seele des Stammvaters bereits während der Schöpfungsvision, bei Betrachtung des dritten, fünften und sechsten Tagewerkes eingeleitet wurde. Bedenkt man, daß Adam in der Beschauung jedes einzelnen Tagewerkes ganze 24 (visionäre) [1]

[1] Ueber die objective Dauer der Vision Adams stellen wir keinerlei Behauptung auf: Gott konnte Adam in der Vision in einer bedeutend kürzeren Frist, als 6 × 24 Stunden, 6 Tage, ja noch viel längere Zeiträume durchleben lassen. Wir bitten, diese Bemerkung im Auge zu behalten, so oft von der Dauer dieser Vision die Rede ist: die Sache verhält sich mit dieser visionären Dauer ähnlich, wie mit dem visionären Standpunkt, von welchem im 5. Kapitel die Rede war.

Stunden verweilte, so legt sich allerdings die Annahme nahe, daß er während dieser Zeit eines tieferen Einblickes in Wesen, Bestimmung und Eigenschaften der Schöpfungen Gottes gewürdigt wurde. Auch die laudatio, welche Gott an= und in welche der Mensch einstimmt, dürfte etwas mehr als eine bloß äußerliche und oberflächliche Beschauung der Dinge zur Unterlage haben. Was den vierten Tag angeht, so sind wir der Überzeugung, daß derselbe dem schauenden Patriarchen ungleich mehr über die Functionen der Gestirne zum Bewußtsein brachte, als die Exegeten jemals aus den Worten des Textes herauszulesen vermögen werden. Auch an den beiden ersten Tagen wurden, so glauben wir, dem Stammvater analoge Aufschlüsse über atmosphärische und andere Naturverhältnisse zu Theil.

Darum braucht man sich übrigens Adam im Paradiese nicht als einen Gelehrten zu denken, der um Differenzialrechnung und Dampf=maschine wußte und die einfachsten Dinge durch tiefsinnige Redeweise in's Unbegreifliche zu entrücken verstand. Vollkommen und gut war der Mensch erschaffen, weil er mit allen Gaben der Natur und Übernatur ausge=rüstet war. Aber alle diese Gaben waren auch der Entwicklung fähig und bedürftig, weil das eben hienieden mit zur Natur und Vollkommenheit des Menschen gehört. Wie er seinen Willen durch richtigen Gebrauch seiner Freiheit zu vervollkommnen berufen war, so war seine Erkenntniß auf jene Entwicklung angewiesen, welche in stets vollkommenerer Erfassung und Ergründung des menschlichen Erkenntnißobjectes besteht. Die Erde war sein Haus, aber für's Erste war ihm der Garten als Wohnstätte angewiesen: von hier aus sollte er sich ausbreiten und die ganze Erde erfüllen. Die Erde zu beherrschen war, der ihm untergebenen Schöpfung gegenüber, sein Beruf: aber seine nächste Aufgabe war, den Garten zu bebauen. Beherrschen soll er die Erde, mit dem Verstande, indem er ihr Wesen, ihre Kräfte durchschaut; mit dem Willen, indem er über ihre Kräfte und Güter verfügt: aber er fängt damit an, sich die Triebkraft und die Früchte der Scholle zinsbar zu machen. Nicht am Ziele seiner Entwicklung, sondern am Ausgangspunkte finden wir ihn. Er hätte das Ziel schneller, sicherer und vollständiger erreicht, als dieß seit dem Sünden=falle möglich ist: aber erreichen mußte er es noch. Die übernatürlichen, ihm verliehenen Gaben beschäftigen uns augenblicklich nicht: seiner natür=lichen Stellung, Aufgabe, Wirksamkeit nach finden wir ihn als Land=mann. Vollkommen war er: aber nicht ein vollkommener Mechaniker, nicht ein vollkommener Gelehrter, sondern ein vollkommener — Landmann.

Adams Profanwissen war das vollkommene Wissen — des Landmannes. Wir haben davon in der Genesis handgreifliche Proben. Sicher ist es für den Landmann höchst wünschenswerth, über die Beziehung der vornehmsten Gestirne zu unserer Erde, über deren Einfluß auf Klima, Jahreszeiten, Vegetation und Leben etwas zu wissen, und wir zweifeln nicht, daß Adam am vierten Schöpfungstage von Gott darüber belehrt ward. Aber diese Belehrung erfolgte nicht in schulgerechter Form, sie unterschied nicht zwischen scheinbarer und wirklicher Größe und Entfernung, sie wußte von zwei großen Himmelslichtern zu erzählen, Sonne und Mond, und daneben vom übrigen Sternenheer. Die Aufzählung der Pflanzen und Thiere im dritten bis sechsten Tagewerke verräth nichts weniger, als wissenschaftliche Systematik. Pflanzen kommen überhaupt nur insoweit in Betracht, als sie dem Menschen und den ihm näher stehenden Land- und Luftthieren zur Nahrung dienen. Die Thiere zerfallen zunächst in Wasser-, Luft- und Landthiere. Erstere werden eingetheilt in die „großen Wasserthiere" und in die übrigen Wasserthiere: hier ist also wiederum der Augenschein einzig maßgebend. Für die Landthiere endlich gibt ihr Verhältniß zum Landmanne den Eintheilungsgrund ab: da sind „Hausthiere", die ihm dienen, „wilde Thiere", die ihm schaden, und „das übrige kleine Gethier", an dem weniger gelegen ist. Daß unter diesen Abtheilungen sämmtliche Thierklassen mit einbegriffen sind, wäre eine ganz gewagte Behauptung: die für das Auge unerreichbaren Infusorien z. B. doch sicherlich nicht. Wenn uns endlich Adam das von ihm erschaute vierte Tagewerk mit den Worten wiedererzählt: „Gott machte die Himmelslichter und setzte sie an die Himmelsveste," so spricht aus dieser Auffassung des Vorganges wiederum die gleiche naive Naturwüchsigkeit.

Fragt man uns also, ob die Schöpfungsoffenbarung die Unterweisung des Menschen auch in profanem Wissen bezweckte, so glauben wir diese Frage entschieden bejahen zu müssen. Fragt man uns weiter, ob Adam bei dieser Gelegenheit ein fertiges System der Astronomie, Geogonie, Klimatologie, Botanik, Zoologie geoffenbart wurde, so müssen wir diese Frage allerdings verneinen. Nicht ein System profanwissenschaftlicher Wahrheiten empfing er aus Gottes Hand, aber doch derartige Wahrheiten; nicht in wissenschaftlicher Gewandung oder besser Nacktheit empfing er sie, sondern schlicht, duftig, anmuthig, wie sie sich dem Auge des Naturbeobachters darstellen, in seiner naiv treuen Auffassung sich abspiegeln. Was ihm zu Theil ward, waren keine Thesen, es waren selige Anschauungen, in denen sein Herz, mit seinem Schöpfer lobsingend, schwelgte.

Ihm blieb es anheimgegeben, späterhin den Schleier zu lüften, die Hülle abzustreifen, vor Allem zu scheiden zwischen Vision und Wirklichkeit, Offenbarungsform und Offenbarungsgehalt, und in ihrer ernsten Einfachheit die unversinnlichte, rationelle Wahrheit zu schauen. Dem Menschen wurde in der Schöpfungsvision kein System der Astronomie und Klimatologie mitgetheilt, wohl aber astronomische und klimatologische Wahrheiten, welche sein Geist in der Folge zum Ausgangspunkte weiterer Beobachtung, zur Grundlage künftiger Systematik genommen hätte; kein System der Geogonie, aber doch geogonische Thatsachen, die unentbehrlichen Bausteine des Systems, auf welche die Wissenschaft stets mit dankbarer Pietät hätte herabblicken sollen.

Wir betonen nochmals, daß es uns nicht in den Sinn kömmt, diese Gattung von Belehrung als das Hauptthema der Schöpfungsoffenbarung hinzustellen. Hauptsache war natürlich, wie uns u. A. die Structur des Schöpfungsberichtes zeigt, die Mittheilung religiöser Wahrheiten. Der Zweck profaner Unterweisung war ein untergeordneter, wenngleich nicht bloß zufälliger, wie in den folgenden Offenbarungen.

Inwieweit ist nun die dem Stammvater in der Schöpfungsoffenbarung gewordene Profanbelehrung in den Schöpfungsbericht eingeflossen? — Da letzterer, wie zu Ende des vorigen Kapitels dargethan wurde, keine einfach historische Wiedergabe des vom Stammvater Geschauten und Erlebten ist, so dürfte es uns von vorneherein nicht Wunder nehmen, wenn in demselben jene Profanlehren gar sehr zurückträten; für den Nachweis der Berechtigung und Verpflichtung des Sabbathgesetzes waren sie ja nicht von Bedeutung. Hiezu kömmt, daß, wenngleich der Mensch sein erstes Profanwissen nach Gottes Rathschlusse auf dem Wege der Offenbarung empfangen sollte, die Erhaltung und Vererbung dieses Wissens doch keinesfalls Aufgabe der Offenbarung sein konnte: dazu waren dem paradiesischen Menschen seine dem Vergessen wie dem Irrthume unzugänglichen Geisteskräfte gegeben. Nach dem Sündenfalle sorgten stets sich erneuernde Offenbarungen für Erhaltung wenigstens der wesentlicheren religiösen Wahrheiten; das Profanwissen blieb den verzehrenden Einflüssen ausgesetzt, an denen der Menschengeist selber krankte. Die ganze Wissenschaft der weisesten Völker des Alterthums, der Ägypter und Chaldäer, trägt den Stempel, nicht fruchtbarer Speculation, sondern starrer, oft unverstandener, häufiger noch mißverstandener Überlieferung. Die religiösen Wahrheiten uns zu vermitteln, das blieb der Beruf der Offenbarung und der ihr dienenden Tradition, das hat sie in dem Schöpfungs=

berichte, so wie er uns vorliegt, auch geleistet. Wenn dabei nicht jede Andeutung der im Anbeginne dem Menschen kundgethanen Profanwahrheiten aus dem Berichte verschwunden ist, so erklärt sich das aus der engen Verkettung religiöser und profaner Wahrheiten in der Schöpfungsoffenbarung. Was von letzteren uns erhalten blieb, reicht für sich allein zur Herstellung irgendwelches wissenschaftlichen Systemes nicht aus: aber hat dereinst die Wissenschaft das Vollmaß ihrer Entwicklung erreicht, dann wird sie, deß sind wir versichert, mit Ehrfurcht und Liebe auf diese spärlichen Überreste ihrer Wiege niederschauen.

Im Gesagten mag bereits der entferntere Grund ausgesprochen sein, warum Gott, der Hüter seiner Offenbarungen, es nicht gestattet hat, daß der Bericht der Schöpfungsoffenbarung in der Form, wenn wir so sagen dürfen, eines detaillirten Protokolls auf uns kam; warum er es vielmehr gefügt hat, daß derselbe einer Umarbeitung unterworfen wurde, welche ihn zu einer Begründung des Sabbath umschuf. Aber welcher war der nähere Grund, warum der Bericht gerade in diese Form und nicht in eine andere umgegossen ward? — Es sei uns vergönnt, auf diese Frage wenigstens mit einer Vermuthung zu antworten.

Die Annahme dürfte wohl nicht allzu gewagt erscheinen, daß die offenbar beabsichtigte Umarbeitung des Berichtes zu einer Apologie des Sabbath, zur Sabbathfeier der Urzeit selbst in irgendwelcher Beziehung stand: aus der Form ist ein Schluß auf die Bestimmung statthaft. Welcher Art mag diese Sabbathfeier gewesen sein? Jedenfalls begriff dieselbe gewisse öffentliche Cultushandlungen, unter denen das Opfer die vornehmste Stelle einnahm: als ersten Priester und Opferer haben wir Adam anzuerkennen[1]. Denselben schlossen sich alsdann natürlich bald auch häusliche Übungen der Andacht an.

Eine positive, übernatürliche Religion hat nothwendig eine Summe geoffenbarter Wahrheiten und positiver göttlicher Gesetze zur Grundlage. Diese Wahrheiten und Gesetze müssen, wofern sie wirklich als lebendige Grundlage das ganze religiöse Gebäude tragen, den ganzen menschlichen Wandel normiren sollen, wiederholt, ja häufig dem vergeßlichen und gebrechlichen Menschenherzen in's Gedächtniß zurückgerufen werden; es müssen hiefür bestimmte Zeiten festgesetzt sein; als solche ergeben sich naturgemäß die heiligen Cultuszeiten, vorab der regelmäßig wiederkehrende Tag des Herrn, der Sabbath. Eine solche Auffrischung der Offenbarungslehre

[1] Vgl. Stimmen aus Maria-Laach, 1876. X. S. 187 ff.

kann in verschiedener Weise erfolgen: als öffentliche oder häusliche Recitation oder Lesung des geoffenbarten Gotteswortes, als dasselbe erläuternder Unterricht, als Vortrag heiliger Gesänge, als die Cultushandlungen begleitendes liturgisches Wort. Es ist das, wir wiederholen es, im Grunde nur ein naturgemäßes Postulat jeder positiven Religion; es hat sich bald in der einen der eben genannten Weisen, bald in einer anderen, bald in allen zusammen in der christlichen wie in der jüdischen, wie auch in anderen Religionen geltend gemacht.

Ward nun die Gestaltung des Schöpfungsberichtes zu einer Begründung des Sabbath wirklich im Hinblicke auf die Sabbathfeier vorgenommen, was ist dann natürlicher, als in diesem sogestalten Berichte ein Element der häuslichen, wahrscheinlicher noch der öffentlichen Sabbathfeier zu erblicken? Welches Evangelium, um uns so auszudrücken, eignete sich besser für den Sabbathdienst der Urzeit, als jenes, welches die Berechtigung und die Verpflichtung der Sabbathheiligung verkündete?

Zieht man ferner die ganze symmetrische Anlage des Berichtes, seine durchaus harmonische Gliederung in Betracht, so fühlt man sich zu der weiteren Vermuthung versucht, daß derselbe in der Liturgie der Urzeit in Wechselchören vorgetragen wurde. Von diesem Gesichtspunkte aus mag sich dann auch der Leser die durchweg gnädige Beurtheilung erklären, welche die vom hebräischen Texte stellenweise abweichende Fassung der griechischen Übersetzung unsererseits erfahren hat: es läßt dieselbe das strophische Ebenmaß der einzelnen Theile viel schärfer hervortreten. Sollte ihm übrigens diese unsere Bevorzugung des griechischen Textes mißfallen, nun, dann wird er dieselbe zurückweisen können, ohne auf irgend eines der Resultate, welche ihm in diesen Blättern geboten worden sind, verzichten zu müssen.

Die Genesis bedient sich zur Bezeichnung Gottes namentlich zweier Ausdrücke, der Wörter elohim und jehovah. Der Wechsel derselben ward bereits frühzeitig bemerkt: so von Tertullian[1], den heiligen Augustinus[2] und Chrysostomus[3], natürlich nach den Übersetzungen. Auch Cardinal Cajetan, ein für seine Zeit hervorragender Exeget, wandte demselben seine Aufmerksamkeit zu und versuchte vielfach, mit mehr oder weniger Glück, denselben zu motiviren. Später hat sich die rationalistische Exegese der Sache bemächtigt; sie hat alle Stellen der Genesis, in welchen

[1] Adv. Hermog. c. 3. — [2] De Gen. ad litt. lib. VIII. c. 11. — [3] Homil. 14 in Gen.

das Wort jehovah gebraucht wird, sorglich von denjenigen ausgeschieden, in denen sich das Wort elohim vorfand, und hat sodann diesen beiden Text-Agglomeraten einen Jehovisten und einen Elohisten zum Verfasser angewiesen — sicherlich mit Unrecht. Indessen bewährt es sich auch hier, daß jedem Irrthume ein Körnlein Wahrheit zu Grunde liegt: der Wechsel beider Gottesnamen ist nicht allemal ein zufälliger. So gerade in unserem Schöpfungsberichte. Auffallen muß hier der ausnahmslose Gebrauch von elohim, während in dem folgenden Abschnitte, Gen. 2, 4 bis 3, 24, beharrlich jehovah-elohim wiederkehrt: nur in den Worten Gen. 3, 1. 3. 5, welche Eva mit der Schlange wechselt, erscheint dort das einfache elohim, augenscheinlich, weil in profanem Gespräche der hochheilige Jehova-Name nicht ausgesprochen wurde. Sollte etwa dort wie hier der gleiche Grund walten und deßwegen in unserem Schöpfungsberichte stets der einfache Name elohim gebraucht sein, weil dessen Wortlaut, da er zum ersten Male niedergeschrieben wurde, bereits durch mündliche Tradition endgiltig fixirt war?

Unseres Erachtens wäre demnach der Schöpfungsbericht — so lange wenigstens, bis das Erbgut heiliger Überlieferungen sich erweitert hatte — ein integrirender Bestandtheil der Sabbathliturgie geblieben. Aus Adams Munde, durch die Liturgie der Urzeit hindurch, wäre unser Schöpfungsbericht auf Moses und durch Moses bis auf uns gekommen. Jehova selber wäre also der Elohist des ersten Abschnittes der Genesis gewesen, denn er ist es, der den Menschen Ehrfurcht vor seinem heiligen, unaussprechlichen Namen lehrte: als späterhin, wahrscheinlich lange vor Moses, die erste schriftliche Aufzeichnung dieses Abschnittes erfolgte, da war der Wortlaut desselben bereits durch die mündliche Überlieferung endgiltig fixirt, der Jehovaname bleibend von demselben ausgeschlossen.

Wir glaubten um so unbedenklicher über die Ursache, welcher unser Bericht seine jetzige Gestalt verdankt, sowie über den ausschließlichen Gebrauch des Gottesnamens elohim in demselben unsere Vermuthungen aussprechen zu dürfen, als ersterer Punkt bis jetzt bei den Autoren weniger Beachtung gefunden hat, was aber zur Erledigung des zweiten Punktes bisheran beigebracht worden ist, doch selber eine mehr als conjecturelle Bedeutung nicht beanspruchen dürfte.

---

7. Die Schöpfungstage.

Endlich sind wir am Rubicon angelangt.

Wir haben bisher wiederholt stillschweigend vorausgesetzt, daß die Schöpfungstage mit dem Morgen beginnen und bis zum folgenden Morgen dauern. Diese Anschauung hat freilich auch ihre Gegner. So hält Tostat die Annahme für zulässig, der Bericht über den ersten Schöpfungstag fange mit Gen. 1, 1 an, das thohu-vabohu selber sei die Nacht dieses Tages und habe 12 Stunden gedauert, und auf dasselbe sei mit dem „fiat lux“ ein gleichfalls zwölfstündiger Zeitraum der Helle gefolgt: Summa 24 Stunden. Daß die Schöpfungstage von Abend zu Abend gezählt seien, war auch die Ansicht Theodors von Mopsvestia, der Mehrzahl der jüdischen, sowie der älteren protestantischen Erklärer; unter den katholischen Vertretern dieser Ansicht erwähnen wir Calmet, Petau [1], Danko [2] und neuestens Lüken [3]. Die gegentheilige Ansicht, welche die Tage mit dem Morgen anfangen läßt und das thohu-vabohu als dem ersten Tage vorangehend betrachtet, ist die gewöhnlichere und unseres Dafürhaltens die einzig richtige. Wir finden sie ausgesprochen bei den heiligen Basilius [4], Augustinus [5], Chrysostomus [6], Ambrosius [7], bei Suarez [8], Pereyra u. A.; die neueren protestantischen Erklärer sind durchweg zu derselben zurückgekehrt, so: Delitzsch, Keil, Kurtz, Nägelsbach, Ed. Riehm [9]; auch Reusch [10] tritt derselben bei. Die alten Übersetzungen haben derselben Ausdruck gegeben, indem sie insgesammt von einem „Abendwerden“ sprechen (Vulgata: factum est; Septuaginta: ἐγένετο): wie konnte aber der *erste* Tag damit anfangen, daß es Abend *wurde*? Dieser Schwierig-

---

[1] De opere sex dierum, lib. I. c. 8. — [2] Historia revelationis divinae V. T. p. 6. — [3] Die Stiftungsurkunde des Menschengeschlechts, Freiburg i. Br. 1876, S. 39. — [4] Homil. 2 in Hexaem. — [5] De Gen. contra Manich. c. 10; Serm. 79 de diversis. — [6] Homil. 5 in Gen. n. 5. — [7] Hexaem. lib. I. c. 10. — [8] De opere sex dierum lib. I. in fine. — [9] Studien und Kritiken, Gotha 1866, S. 564. — [10] S. 91.

keit entziehen sich die Gegner, indem sie das thohu-vabohu nicht als den Abend, sondern als die Nacht des ersten Tages nehmen: umsonst! sie schulden uns den Nachweis des Abends, mit welchem der erste Tag anhob. Für unsere Ansicht spricht auch der Context. Die einzelnen Glieder unseres historisch referirenden Berichtes sind auch als die Erzählung historisch fortsetzend zu betrachten. Sowie der Sinn der ersten Hälfte von V. 5 der ist, daß Gott, nach vollzogener Trennung von Licht und Finsterniß, beide benannte, so ist auch der Sinn der zweiten Vershälfte dieser, daß es nach dieser Benennung, jedenfalls nicht vor derselben, Abend geworden sei. Da fernerhin jedes einzelne Tagewerk von einem „Gott sprach" seinen Anfang nimmt, so berechtigt uns — bis auf Erbringung gegentheiligen Beweises — die Analogie zur Annahme, daß auch der erste Schöpfungstag mit dem „Gott sprach" des 3. Verses beginnt. Es würde doch eine allzu auffallende Anomalie in der Structur des Hexaemeron begründen, sollte eine Schöpfung desselben durch kein einziges Wort der indictio, impletio, appellatio, laudatio bezeichnet sein: eine solche Anomalie darf nur auf zwingende Beweise hin angenommen werden. Wir könnten noch hinzufügen, daß, falls man die Schöpfungstage von Abend zu Abend rechnete, jede Grenzscheide zwischen dem antitypischen sechsten und siebenten Tage schwinden würde: denn der antitypische siebente Tag hat nun einmal keinen Abend und keine Nacht.

Nach alledem haben wir wohl das Recht, zu fragen, auf welche Beweise sich die gegnerische Auffassung stützt: und was antwortet man? Da beruft man sich auf Ex. 20, 11; 31, 17, wo Gott sagt, er habe Himmel und Erde in sechs Tagen gemacht: also falle, so schließt man, Gen. 1, 1. 2 in das Hexaemeron. Aber das in beiden Texten gebrauchte Zeitwort ist nicht bara, sondern ʿasah; nichts nöthigt uns daher, die erste göttliche Schöpfungsthat in das Sechstagewerk mit einzubegreifen. Ferner pocht man auf die Sitte der Völker (ob aller?), den Tag mit dem Vorabende zu beginnen. „Diese Sitte," schreibt Lüken, „ist von dem wirklichen Vorgang bei dem ersten Welttage, dem ersten Tage der Schöpfung zu deduciren." Indessen, das ist eine bloße Voraussetzung, und weil sie mit Text und Context der Genesis unvereinbar erscheint, weisen wir sie zurück. Über die Beziehung der Tageberechnung von Abend zu Abend zum Schöpfungsberichte spricht sich Kurtz[1] in folgenden Worten aus: „Auch ich glaube, daß sie allerdings darin begründet ist, aber in ganz anderer

[1] Bibel und Astronomie, S. 78 Anm.

Weise. Sie hat nämlich ihre Basis nicht im ersten bis sechsten, sondern im siebenten Tage. Der Arbeitstag beginnt naturgemäß mit dem Morgen, der Ruhetag aber eben so sehr naturgemäß mit dem Abend. Da nun der Sabbath die Norm und das Maß für alle religiöse und bürgerliche Zeittheilung war, und man den Sabbath naturgemäß mit dem Abschluß des vorigen Arbeitstages begann, so forderte die Gleichmäßigkeit und der normative Charakter des Sabbath, die Zeitrechnung überhaupt darnach zu messen. Der Arbeitstag als solcher begann aber natürlich trotzdem nach wie vor mit dem Morgen." Im Grunde braucht Kurtz das Wort „Arbeitstag" im Sinne einer Zeit, wo man zu arbeiten pflegt, und da ist es freilich wahr, daß man die Arbeit mit dem Morgen zu beginnen gewohnt ist. Aber im Gegensatze zum Sabbath muß unter „Arbeitstag" diejenige Zeit verstanden werden, wo man arbeiten darf, und da ist es ganz unzweifelhaft, daß, wenn der Sabbath von Abend zu Abend reicht, gleichfalls das Arbeitshexaemeron vom Schlußabend des einen bis zum Anfangabend des folgenden Sabbath gezählt werden muß. — Wo Andere sich vor uns in Conjecturen ergangen haben, da sei auch uns eine solche gestattet. Auch wir möchten den Grund jener Tageberechnung im Anfange der Genesis suchen. Uns fällt es auf, daß die erlöste gleichwie die noch nicht gefallene Menschheit ihren Sabbath von Morgen zu Morgen feiert, während allein die erlösungsharrende Menschheit ihn von Abend zu Abend begeht. Am Abend ward die erste Heilsverheißung gesprochen, denn um die Abendkühle[1] ließ sich Gott zu den Gefallenen im Paradiese herbei. Das Proto-Evangelium ist freilich das „fiat lux" der antitypischen Schöpfungswoche[2], aber mit Rücksicht auf die voraufgegangene Sündenarbeit ist es auch wiederum ein Sabbath. So datiren denn die Tage der erlösungsharrenden Menschheit von Abend zu Abend, während diejenigen der erlösten Menschheit vom Auferstehungsmorgen ab gerechnet werden. Natürlich konnte eine derartige Verlegung des Sabbathanfanges vom Morgen auf den Abend nicht ohne göttliche Anweisung nach dem Sündenfalle vorgenommen werden.

Untersuchen wir nunmehr, in welchem Sinne wir das Wort „Tag" zu verstehen haben.

Die Grundbedeutung des hebräischen Wortes jom ist „Tag". Dabei kann entweder der natürliche Tag, im Gegensatze zur Nacht[3], oder aber der bürgerliche Tag von 24 Stunden[4] gemeint sein. Gleicherweise

[1] Gen. 3, 8. — [2] S. o. S. 65. — [3] Vgl. Gen. 1, 5. — [4] Vgl. Gen. 2, 3.

ist „Abend“ und „Morgen“ die Grundbedeutung der Worte ʿereb und boker. Zurückgreifend auf irrthümlich angenommene Wurzelbedeutungen, hat man wohl auch Übersetzungen wie die folgenden versucht: „Und es war eine Vermischung und es war eine Trennung“ — „eine Verwirrung, eine Ordnung.“ Das ist sicherlich unhaltbar. Aber selbst wenn es mit jenen Wurzelbedeutungen seine Richtigkeit hätte, dürfte man doch niemals vergessen, daß zur Feststellung der Bedeutung irgendwelcher Worte die Etymologie allein nicht genügt: hier entscheidet der Sprachgebrauch, und dieser ist hinsichtlich der Worte jom, ʿereb, boker ganz unzweideutig.

Dem Worte jom kommt neben seiner eben erörterten Grundbedeutung allerdings noch eine abgeleitete Bedeutung zu. Eigentlich bezeichnet jom eine genau abgegrenzte Zeitdauer: aber im Sprachgebrauche verliert das Wort vielfach an Bestimmtheit und bezeichnet dann überhaupt eine Zeitdauer, gleichviel ob länger oder kürzer als der bürgerliche Tag. „Es kommt die Zeit,“ ruft der Prophet Ezechiel 7, 7, „nahe ist der Tag des Mordens.“ „Siehe, es kommen Tage,“ ruft Amos 8, 11. 13, und gleich darauf: „an jenem Tage werden die schmucken Jungfrauen und die Jünglinge vor Durst vergehen.“ „Am Tage des Glückes genieße des Guten,“ heißt es Eccl. 7, 15, „und auf den Tag des Unglückes sieh dich vor.“ Ähnlich ist die Rede vom Tage der Heimsuchung, der Rache u. s. w. In dieser abgeleiteten Bedeutung kann also jom ebensowohl von einer längeren Periode, wie von einem kürzeren Zeitraume, ja von einem Augenblicke gebraucht werden: es bedeutet für sich allein keines von beiden, sondern ganz unbestimmt die Zeit, und muß erst anderweitig näher bestimmt werden. Können wir etwa diese abgeleitete Bedeutung unseren Texten zu Grunde legen und so die Schöpfungstage für längere Perioden erklären? Nein, denn wir haben es hier nicht allein mit dem Worte jom zu thun, sondern nebenbei auch mit den Wörtern ʿereb und boker: so lange wir diese beiden Wörter in ihrem eigentlichen Sinne nehmen, haben wir es immer noch mit einem Zeitabschnitte zu thun, der sich von einem Morgen zum andern erstreckt, also mit einem Tag von 24 Stunden.

Aber könnten wir die Wörter jom, ʿereb, boker nicht im figürlichen Sinne nehmen, so daß jom eine Periode und folglich die zwei andern Wörter Anfang und Ende derselben bedeuteten? Auf den ersten Blick empfiehlt sich dieses Auskunftsmittel, und so schreibt denn Reusch S. 130: „Wenn man gesagt hat, das Wort Tag müsse im ersten Kapitel

der Genesis darum in seiner eigentlichen Bedeutung genommen werden, weil von Abenden und Morgen der sechs Tage die Rede sei, so ist darauf zu antworten: Wenn der ganze Schöpfungsverlauf bildlich eine Woche, und jeder einzelne Theil desselben bildlich ein Tag genannt werden kann, so ist nichts natürlicher, als daß der Anfang und das Ende eines solchen figürlichen Tages gleichfalls figürlich als Morgen und Abend bezeichnet werden. Das ist gerade so in der Ordnung, als wenn der Heiland in der Parabel von den Arbeitern im Weinberge die ganze Zeit, innerhalb welcher die Menschen sich den himmlichen Lohn verdienen sollen, als einen Tag, und nun consequenter Weise die Zeit, wo der Einzelne seine Thätigkeit beginnt, als dritte, sechste, neunte und elfte Stunde des Tages bezeichnet." Indessen auch dieses Auskunftsmittel erweist sich bei genauer Prüfung unbrauchbar, denn es heißt nicht im Texte: „Und es ward Morgen und es ward Abend", sondern umgekehrt: „Und es ward Abend und es ward Morgen"; ein Satz aber, wie der folgende: „Und es ward Ende und es ward Anfang, eine Periode", wäre doch schlechthin sinnlos. Überdieß entsprechen „Abend" und „Morgen" gar nicht dem Anfang und Ende der Schöpfungstage und folglich der Perioden, denen man dieselben gleichsetzt. Reusch selbst zählt die Tage von einem Morgen zum andern: dann ist aber der Abend weder Anfang noch Ende, er liegt innerhalb des Tages. Ein Gleiches wäre von dem Morgen zu sagen, falls man die Tage von Abend zu Abend zählen wollte. Morgen und Abend (nicht Abend und Morgen) sind freilich Anfang und Ende des natürlichen Tages: aber sieben natürliche Tage machen noch lange keine Woche und sind darum hier auch keinesfalls gemeint.

Daß die betreffenden Genesis-Worte in ihrem eigentlichen, natürlichen Sinne zu nehmen sind, ergibt sich aus dem Zusammenhange, in welchem sie zum ersten Tagewerke stehen. Die ganze Stelle lautet: „Und Gott sprach: ‚Es werde Licht', und es ward Licht; und Gott sah das Licht, daß es gut war, und es schied Gott zwischen dem Lichte und zwischen der Finsterniß, und Gott nannte das Licht Tag und die Finsterniß nannte er Nacht. Und es ward Abend, und es ward Morgen, ein Tag." Das hier geschilderte Tagewerk besteht, wie wir a. a. O. gezeigt haben, in der Einsetzung des regelmäßigen, 24stündigen Wechsels von Tag und Nacht. Was kann aber in diesem Zusammenhange die Schlußbemerkung für einen andern Sinn haben, als diesen, in Folge jenes regelmäßigen Wechsels sei es nun zum ersten Male Abend und dann wieder Morgen geworden und hiemit habe der erste bürgerliche Tag seinen

Abschluß gefunden? Daß bei dieser Auffassung das Wort „Tag“ im fünften Vers zweimal in verschiedenem Sinne gebraucht erscheint, einmal vom natürlichen und nachher vom bürgerlichen Tag, darf nicht auffallen, denn erstlich kann das gleiche Bedenken wider die gegnerische Auffassung erhoben werden, welche dasselbe Wort zuerst vom natürlichen Tage und darnach von einer längeren Periode versteht; dann aber wurde bereits S. 37 auf mehrere Wörter hingewiesen, welche unser Schöpfungsbericht in verschiedenem Sinne gebraucht: so das Wort „Himmel“ (Gen. 1, 1. 8), „Himmelsveste“ (Gen. 1, 6. 14), „Erde“ (Gen. 1, 1. 9). — Daß sodann die Worte: „Und es ward Abend“ u. s. w., welche zur Schöpfung des ersten Tages in so inniger Beziehung stehen, auch am Schlusse der übrigen Tagewerke wiederholt werden, erklärt sich aus dem ausgesprochenen Zwecke des Berichtes, die Berechtigung und Verpflichtung des Gesetzes der Sabbathheiligung klarzulegen.

Und doch haben nicht wenige Autoren die Ansicht ausgesprochen, es dürften die Schöpfungstage im buchstäblichen Sinne nicht als bürgerliche Tage, sie müßten vielmehr als längere Perioden aufgefaßt werden! Es ist Zeit, daß wir uns nach den Gründen dieser Behauptung umsehen. Wir haben im Vorworte zu dieser unserer Arbeit auf gewisse minder stichhaltige Argumente hingewiesen, welche dennoch mit zäher Regelmäßigkeit fast in allen neueren Werken über das Hexaemeron wiederkehren: hier ist der Ort, dieselben zu vernehmen.

Einen Grund, welcher mehrfach an erster Stelle auftritt und weitläufig ausgeführt wird, brauchen wir nur in aller Kürze zu erwähnen. Der Zweck, sagt man, welchen Gott bei Offenbarung des Heptaemeron verfolgte, war dieser, uns in der Schöpfungswoche das Urbild der Erdenwoche zu geben. Auf den Begriff „Woche“ kommt es hier an, nicht auf den Begriff „Tag“, auf die Siebenzahl der Schöpfungszeiten, nicht auf die Dauer jeder einzelnen derselben. Die objective Dauer derselben brauchte uns Gott gar nicht wissen zu lassen; mochte sie auch ungleich länger sein, so konnte er sie uns doch unter dem Bilde von bürgerlichen Tagen vor Augen führen. — Soll nun dieses Argument nur so viel besagen, daß den biblischen Schöpfungstagen objectiv sehr wohl längere Schöpfungszeiten entsprechen dürften, so haben wir gegen dasselbe nichts zu erinnern. Soll aber der Sinn dieser sein, das Wort „Tag“ im Schöpfungsberichte könne im buchstäblichen figürlichen Sinne von längeren Perioden verstanden werden, so ist diese Fassung des Argumentes im Grunde bereits durch das vorhin Gesagte erledigt. Das Wort „Tag“

kann darum nicht in einem solchen buchstäblichen figürlichen Sinne genommen werden, weil sonst nothwendig auch die Worte „Abend" und „Morgen" ebenso in figürlichem Sinne zu nehmen wären, was nicht zulässig ist.

Zwei weitere Argumente gehen von der richtigen Voraussetzung aus, daß die Tage des Heptaemeron gleichartig sein müssen, daß also, wenn einer derselben nachweislich bloß 24 Stunden beträgt, die andern nicht wohl Jahrtausende zählen, daß wenn einer Jahrtausende währt, die andern nicht wohl bloße 24 Stundern dauern können. Nun aber, so schließt man für's Erste, sind die drei ersten Schöpfungstage offenbar keine Tage von 24 Stunden, da ja an diesen Tagen der Wechsel von Licht und Finsterniß noch nicht an die Sonne und die übrigen Gestirne geknüpft war: also hat man unter den Schöpfungstagen überhaupt keine Tage von 24 Stunden zu verstehen. Dieses Argument wird hinfällig einmal durch den Umstand, daß, wie gegenwärtig allgemein zugegeben wird, die Sonne bereits vor dem vierten Tage existirte und somit auch schon vor dem vierten Tage in einer, freilich mit den Sinnen noch nicht erreichbaren Weise die Ursache des Wechsels von Licht und Finsterniß sein konnte; dann aber durch den von uns im 3. Kapitel direct erbrachten Beweis, daß dieser Wechsel gleich am ersten Tage in der Achsendrehung der Erde und dem Vorhandensein eines außerirdischen Ausstrahlungscentrums, welches eben die Sonne selbst war, seine Ursache hatte. Man hat also gar keinen Grund, zu bezweifeln, daß die drei ersten Schöpfungstage bürgerliche Tage waren.

Der zweite Schluß, welchen man aus obiger Voraussetzung zieht, ist dieser. Für den siebenten Tag lesen wir nicht die Worte: „Es ward Abend", und so hat bereits der hl. Augustinus am Schlusse seiner Bekenntnisse diesen Tag einen Tag ohne Abend genannt: und das ist er auch, meint man, insofern ja Gottes Ruhe nach dem Schöpfungswerke bis zum Weltende fortdauert. Ist aber dieser eine Tag eine längere Periode, dann sind es die übrigen gleichfalls. — Dieser Beweisführung liegt eine Verwechslung des buchstäblichen mit dem typischen Sinne zu Grunde. Spricht man vom siebenten Tage im buchstäblichen Sinne, so ist die Behauptung, dieser Tag habe keinen Abend, durchaus unhaltbar. Jedenfalls läßt sie sich nicht aus dem Umstande rechtfertigen, daß es bei demselben nicht heißt: „Und es ward Abend und es ward Morgen, der siebente Tag." Diese Formel ist ein Glied der dem Hexaemeron ausschließlich eigenen Structur: mit dem siebenten Tagewerke hat sie ebenso

wenig gemein, wie die Formeln „Und Gott sprach“, „Und es ward so“. Die Dauer des siebenten Tages darf nicht nach der Dauer der Ruhe Gottes nach vollbrachter Schöpfung bemessen werden, denn nicht diese Ruhe ist das Tagewerk des siebenten Tages, sondern die zum Gedächtnisse dieser Ruhe erfolgte Heiligung und Segnung. Und hier läßt sich das Argument der Gegner geradezu umkehren: der siebente Schöpfungstag, sagen wir, der erste Erdensabbath, war gewiß ein Tag von 24 Stunden, also waren auch die übrigen Tage keine längere Perioden. In seinem geistigen Sinne freilich, als Vorbild unserer dereinstigen Ruhe in Gott, hat der siebente Tag keinen Abend und kein Ende, weil eben sein Antitypus die ewige Seligkeit ist. In diesem Sinne könnte man allenfalls das Schweigen der Genesis über den Abend dieses Tages für bedeutsam halten, ähnlich wie Hebr. 7, 3 der hl. Paulus dem Schweigen der Genesis über die Abstammung Melchisedechs eine Bedeutung beizulegen scheint. In diesem Sinne sind übrigens auch die andern Schöpfungstage, wie wir S. 62 ff. im Anschlusse an den hl. Augustinus gezeigt haben, längere Perioden und kann jeglicher Sabbath und jeglicher Sonntag gleichfalls ein Tag ohne Ende genannt werden.

Pozzy[1] findet, daß 24 Stunden gar nicht ausreichen für all' dasjenige, was laut der Genesis am sechsten Tage geschehen sein soll: 1) Erschaffung der Thiere und 2) des Menschen; 3) Anpflanzung des Wonnegartens und Einführung des Menschen in denselben; 4) Vorführung und Benennung sämmtlicher Thiere, „was eine Bekanntschaft mit deren unterscheidenden Merkmalen voraussetzt, welche nur durch aufmerksame und somit langwierige Beobachtung gewonnen werden konnte“ (?!) — endlich 5) die Erschaffung des Weibes. Ob alle Thiere, ja auch nur alle einzelnen Thiergattungen dem Stammvater vorgeführt worden seien, mag hier unerörtert bleiben. Gegen die „langwierige Beobachtung“ freilich müssen wir Einsprache erheben: über die unterscheidenden Merkmale der Thiere hat Adam dazumal wohl ebenso wenig langwierige Betrachtungen angestellt, wie über das Wesen der Ehe: er handelte und redete auf göttliche Eingebung. Die Anpflanzung des Wonnegartens muß wohl in den dritten Schöpfungstag zurückverlegt werden. Was aber hier vor Allem beachtet zu werden verdient, ist, daß von den Thatsachen, welche Pozzy in den angeführten fünf Punkten zusammenfaßt, diejenigen des ersten, zweiten, fünften, und theilweise auch des dritten Punktes von Adam nicht

[1] S. 259 f.

in Wirklichkeit durchlebt, sondern im Gesichte geschaut wurden: Gott kann aber eine Seele in einem Augenblicke die Vorgänge von Jahrzehnten schauen lassen.

Noch einen Kapital-Einwurf bringt derselbe Schriftsteller S. 261: „Der Bericht über die einzelnen Tagewerke des Hexaemeron," schreibt er, „schließt allemal refrainartig mit den Worten: ‚Und es ward Abend und es ward Morgen'. Wozu so viele Worte, wenn jom gewöhnliche Tage bezeichnen soll? Haben solche Tage nicht ein jeder seinen Abend und seinen Morgen? Das verstand sich, auch wenn man es nicht sagte, und Moses hätte es sicherlich in seinem so markig geschriebenen Berichte unerwähnt gelassen. Was hat er also damit sagen wollen? Eben dieses, daß es in der der Erschaffung des Menschen vorhergehenden Zeit mehrere unterschiedene Perioden gegeben hat, deren jede durch einen Abend und einen Morgen, d. h. durch einen Anfang und ein Ende [1] von den übrigen Perioden geschieden war." Schade, daß der Beweis sich so gut umkehren läßt! Daß von sechs auf einander folgenden Perioden jede einen Anfang und ein Ende haben mußte, wozu uns das mit solcher Umständlichkeit erzählen? Das hätten wir auch noch selber entdecken können. Daß hingegen für einen jeden der 24stündigen Tage des Abends und des Morgens Erwähnung geschieht, dürfte in Hinsicht auf das Hauptabsehen des Schöpfungsberichtes den Nutzen haben, uns zum Bewußtsein zu bringen, daß die Verpflichtung des siebenten Tages nicht bloß von Morgen bis Abend, sondern von Morgen bis Morgen sich erstrecke; daß es nicht genüge, bloß den natürlichen Tag zu heiligen, ähnlich wie die Türken während des Ramadan bloß den natürlichen Tag hindurch fasten, indem sie von Morgen bis Abend sich der Speise enthalten, von Abend bis Morgen dagegen Speise genießen. Sodann hat die stets wiederkehrende Erwähnung von Abend und Morgen eine ganz besondere Bedeutung in der Vision Adams, die ja der nächste Gegenstand unseres Berichtes ist. Wir erfahren hier, daß Adam im Gesichte bei der Betrachtung jedes einzelnen Tagewerkes einen Tag und eine Nacht lang verweilte. So zerlegt sich jedes einzelne Visionsbild gleichsam in zwei, denn der Anblick des Wolkenhimmels, des gestirnten Himmels, des Landes und Meeres ist ein anderer bei Tage und ein anderer bei Nacht. So doppelt sich gewissermaßen der Gegenstand der von Gott gesprochenen, vom Menschen nachgesprochenen laudatio.

---

[1] Immer wieder die alte Geschichte! Der Abend ist Anfang, der Morgen ist Ende: also wäre nach Pozzy die Welt in sechs Nächten geschaffen!

Dieses sind die exegetischen Gründe, welche uns bestimmen sollen, die Schöpfungstage im buchstäblichen Sinne als längere Perioden aufzufassen. Wir dagegen gestehen, daß dieselben unsere Überzeugung, wir hätten die Schöpfungstage im buchstäblichen Sinne als Tage von 24 Stunden zu nehmen, zu erschüttern nicht im Stande gewesen sind: innerhalb sechs mal vierundzwanzig Stunden sah Adam in der Entzückung die Weltentstehung sich vor seinen Augen vollziehen. „Wir sind", wie Kurtz [1], „überzeugt, daß die Exegese, wenn sie die Urkunde bloß aus sich selbst und aus der übrigen Schrift erklärt und nicht unbefugt fremdartige Interessen herbeizieht, die sechs Schöpfungstage nur als natürliche Tage wird ansehen dürfen" — und wir begreifen durchaus das Mißbehagen, welches einem gegen den buchstäblichen Sinn des Wortes voreingenommenen Schriftsteller das Geständniß erpreßte: „Was uns betrifft, so gestehen wir aufrichtig ein, daß wir keine Auslegung zu bieten vermögen, die uns in irgend einem Erklärungssysteme als vollkommen befriedigend erschiene." [2]

Ward nun nach alledem die Welt in sechs mal vierundzwanzig Stunden erschaffen? — Das wäre gewiß eine unberechtigte Folgerung.

Nehmen wir einmal an, die Erde hätte vor dem ersten Erscheinen des Menschen wirklich sechs längere Perioden der Entwicklung durchgemacht: warum konnte dann Gott diese Perioden nicht ebenso gut unter dem Bilde von Tagen dem Stammvater vor Augen führen, als er dem ägyptischen Pharao die Jahre des Überflusses und der Theurung unter dem Bilde von feisten und magern Kühen, von vollen und tauben Ähren veranschaulichte? [3] Wir sehen schlechthin keinen Grund, dieses zu verneinen. Konnte Gott es aber, nun dann mußten nothwendig diese Tage, welche er Adam schauen ließ, jeder einen Morgen und einen Abend haben: Gott durfte dann, um uns eines vielleicht trivialen Ausdruckes zu bedienen, nicht aus dem einmal gewählten Bilde fallen. So würde in unserem Berichte das Wort „Tag" im buchstäblichen Sinne allerdings die Tage von 24 Stunden bezeichnen, welche Adam in der Vision durchlebte, es käme diesen zugleich aber eine höhere, symbolische Beziehung zu jenen längeren Perioden zu. Man wird uns sagen, daß in einer derartigen Beziehung ein geistiger Sinn des Wortes

[1] Bibel und Astronomie S. 81.
[2] G. Molloy: Geology and Revelation, 2. ed., London 1873, p. 403.
[3] Gen. 41, 26 f.

„Tag“ ausgesprochen liege, ein solcher aber zuerst bewiesen werden müsse. Indessen, wir haben auch erst die Möglichkeit einer solchen Beziehung in unserem Schöpfungsberichte behauptet und diese Möglichkeit bliebe bestehen, auch wenn sich im Texte keine Andeutung über das wirkliche Vorhandensein eines solchen geistigen Sinnes vorfinden sollte. Oder sollte die Möglichkeit einer derartigen Beziehung schon durch das bloße Fehlen jeglicher Andeutung ihres Vorhandenseins ausgeschlossen sein, indem, falls den biblischen Tagen längere Perioden entsprächen, dieses aber in keiner Weise angedeutet wäre, der Leser in einen unvermeidlichen Irrthum geführt würde, weil er nothwendig auf Gottes Wort annehmen müßte, die Weltschöpfung habe sich in sechs mal vierundzwanzig Stunden vollzogen? Sicherlich nicht. Jeder denkende Leser weiß, daß Gott uns bei Offenbarung des Schöpfungsherganges nicht mitzutheilen brauchte, wie viele Jahre oder Jahrtausende die Entwickelung unseres Globus gewährt habe. Worauf es ihm jedenfalls ankam, das war, uns die Dauer des Weltentwicklungsprocesses als einer Hebdomas zum Bewußtsein zu bringen, als des Urbildes der siebentägigen Erdenwoche. Gott konnte somit, das muß jeder denkende Leser sich sagen, unseren Stammvater die Weltentstehung in dem Rahmen einer Tagewoche schauen lassen, ohne sich darüber näher zu erklären, ob dieser Tagewoche in der Wirklichkeit gleichfalls eine Tagewoche, oder aber eine Woche von Jahren, Jahrtausenden u. s. w. entsprochen habe. Von einer nothwendigen, unvermeidlichen Irrung kann hier die Rede nicht sein.

Und findet sich in der Genesis denn wirklich keinerlei Andeutung solcher längerer Schöpfungsperioden? Wir sehen mit P. Pianciani[1] eine solche Gen. 1, 11. 12 und Gen. 2, 5. 6. — An ersterer Stelle hören wir, daß unter den Augen Adams auf Gottes Geheiß nicht nur kleinere Gewächse, sondern ganze Bäume aus der Erde hervorsproßten und sich bis zu dem Zustande vollendeter Reife entwickelten; dieser Vorgang nahm aber in der Vision nicht ganz den dritten Tag in Anspruch, da demselben am nämlichen Tage die Scheidung von Land und Meer vorherging. In der Voraussetzung nun, daß die Weltschöpfung wirklich innerhalb sechsmal vierundzwanzig Stunden verlief, sehen wir uns hier zur Annahme eines ganz außerordentlichen Wunders genöthigt, eines Wunders, das manchen der erstaunlichsten Wunder des Evangeliums, wie z. B. demjenigen der Brodvermehrung, der Verwandlung von Wasser in Wein, ebenbürtig an

[1] § LIV.

die Seite träte: es ist das eine Beschleunigung der gesammten vegetativen Entwickelung, in Folge deren innerhalb weniger als vierundzwanzig Stunden die ersten Keime zu vollendeter Reife gedeihen. — Die zweite Stelle lautet: „Alles Gewächs des Feldes, noch war es nicht auf der Erde, und alles Grün des Feldes, noch hatte es nicht gesproßt: denn nicht hatte Gott der Herr regnen lassen im Lande und nicht war der Mensch da, das Land zu bebauen. Da stieg von der Erde ein Gewölk auf und tränkte die ganze Oberfläche des Landes." Man hat den hier erzählten Vorgang als einen Nachtrag bald zum dritten, bald zum sechsten Tagewerk aufgefaßt. Soviel ist klar: in der Vision zeigte sich die Erde dem ersten Menschen am Tage, da sie den Fluthen des Urmeeres entstieg, oder spätestens drei Tage nachher in einem Zustande solcher Trockenheit (vgl. die nunmehr für uns bedeutsame Benennung „das Trockene" im dritten Tagwerk), daß die in ihrem Schooße ruhenden Saatkeime aus Mangel an Feuchtigkeit nicht hervorsprossen konnten. Nun bezweifelt freilich Niemand, daß es in Gottes Macht stand, die Erde im Zustande vollständigster Trockenheit den sie bedeckenden Wassern entsteigen zu lassen, oder in einem Augenblicke die mit Feuchtigkeit Gesättigte vollkommen trocken zu legen. Aber sicherlich wäre auch das wiederum ein erstaunliches Wunder gewesen. — Gen. 1, 11. 12 und Gen. 2, 5. 6 stellen uns vor ein Dilemma. Entweder halten wir an der Annahme fest, daß die Erde binnen sechsmal vierundzwanzig Stunden erschaffen worden ist, und sehen uns damit gezwungen, jene so auffälligen Wunder mit in den Kauf zu nehmen; oder wir lassen zugleich mit dieser Annahme auch jene Wunder fallen. Wir glauben oben dargethan zu haben, daß nichts uns zu dieser Annahme nöthigt; nichts als gerade diese Annahme dient jenen Wundern zur Unterlage. Sollte da nicht der Exegete diese Annahme sammt den von ihr geforderten Wundern fallen lassen?

Die Erde ist nicht in sechsmal vierundzwanzig Stunden geworden.

Aber warum sagen wir nicht lieber gleich, die Erde sei innerhalb sechs Perioden von unbestimmter Länge erschaffen worden? Es ist hier der Ort, die sogenannte ideale Auffassung zu besprechen. Die Offenbarung, sagen uns die Vertreter dieser Auffassung, hat die Unterweisung des Menschen in religiösen, nicht in profanen Wahrheiten zur Aufgabe. Daß alles Geschaffene durch Gott und nach Gottes Willen geworden ist, das allerdings ist eine religiöse Wahrheit: in welchem Zeitraume und in welcher Aufeinanderfolge die Erschaffung vor sich gegangen

sei, das ist nicht religiös bedeutsam, und somit haben wir eine Belehrung darüber im biblischen Schöpfungsberichte und namentlich in der Bezeichnung „sechs Tage“ nicht zu suchen. Weil Gott dem Menschen in der Schöpfungswoche das Urbild der Erdenwoche, im Gottessabbath nach vollbrachter Schöpfungsarbeit das Urbild des Erdensabbath nach gethaner Wochenarbeit geben wollte, darum ließ er den Stammvater seine Schöpfungsarbeit in dem visionären Rahmen eines Hexaemeron schauen. Berechtigt war diese Offenbarungsweise jedenfalls dann, wenn dem visionären Bilde in der Wirklichkeit sechs aufeinander folgende Zeiträume entsprachen: dann konnte im vollsten Sinne von einer Schöpfungshebdomas die Rede sein. Aber es genügte wohl auch, wenn in der schöpferischen Thätigkeit Gottes, soferne sie als Ganzes betrachtet wird, *sechs logisch von einander zu unterscheidende Hauptmomente*, sechs durch die Schöpfung verwirklichte göttliche Ideen hervortreten. Die einzelnen Tage brauchen dann nicht als ebensoviele abgeschlossene, aufeinander folgende Perioden angesehen zu werden. Die einzelnen Werke können chronologisch theilweise oder auch ganz gleichzeitig verlaufen sein: sie werden uns aber darum als abgeschlossene Werke je eines Tages dargestellt, weil jedes derselben ein besonderes Moment in der schöpferischen Thätigkeit Gottes bildete; sie werden uns als ein fortlaufendes Hexaemeron dargestellt, zunächst mit Rücksicht auf die in denselben herrschende logische Ordnung, dann aber auch darum, weil die folgenden Werke von den vorhergehenden abhängig und bedingt sind. Dieses die Grundzüge der idealen Auffassung. „Wenn bei dieser Auffassung des Hexaemeron,“ so bemerkt S. 136 Dr. Reusch [1], „die chronologische Ordnung in den Hintergrund tritt, so kann man darum nicht sagen, es werde dem geschichtlichen Charakter des mosaischen Berichtes dadurch zu nahe getreten. Wenn von zwei Geschichtschreibern der eine das Leben Karls des Großen in streng chronologischer Ordnung erzählte, wobei natürlich in bunter Mannigfaltigkeit Familien- und Staatsereignisse, Schlachten und Kirchenbauten aufeinander folgen müßten; während der andere die Ereignisse unter gewisse Hauptgesichtspunkte ordnete, unter denen uns die Wirksamkeit des großen Kaisers entgegentritt, und also denselben nacheinander in seinem häuslichen Leben, als Eroberer, als Gesetzgeber, als Förderer der Kirche u. s. w. schilderte:

---

[1] Vgl. S. 134 ff.; 149 f.; 256 ff. Dr. Reusch bekannte sich früher selbst zu der concordistischen Theorie, hat sich jedoch in der 3. und 4. Auflage der idealen Auffassung zugewandt.

so würde man auch der letztern Darstellung nicht darum, weil der chronologische Gesichtspunkt hinter dem logischen oder idealen zurücktritt, die geschichtliche Wahrheit absprechen können."

Wir haben gegen diese Auffassung ernste Bedenken. Über das Grundprincip derselben, daß die Offenbarung niemals die Profanbelehrung des Menschen bezwecke, haben wir uns bereits S. 88 ff. ausgesprochen. Gerade für die Schöpfungsoffenbarung dürfen wir dasselbe nicht gelten lassen; sie hat, im Unterschiede von sämmtlichen späteren Offenbarungen, dem, freilich auch dießmal bloß untergeordneten, Zwecke der Profanbelehrung des Menschen gedient. Zwar sollte nach Gottes Absicht die Vererbung und Erweiterung dieses Profanwissens nicht wie dessen erste Mittheilung auf dem Wege göttlicher Offenbarung, sondern vermittelst natürlicher Geistesthätigkeit erfolgen, weßhalb auch jene Belehrung in dem inspirirten Schöpfungsbericht keine Aufnahme fand: aber jede Erinnerung an dieselbe konnte, bei der innigen Verkettung religiöser und profaner Wahrheiten im Schöpfungsvorgange, unmöglich vermieden werden. Ward doch das Hexaemeron selbst, eine an und für sich profane Wahrheit, nach Gottes freiem Rathschluß zu religiöser Bedeutung erhoben: mit dem Hexaemeron aber ist auch schon Dauer und Reihenfolge der einzelnen Schöpfungen gegeben.

Man gibt sich gar so viele Mühe, zu ermitteln, was Gott mit dem Hexaemeron habe *sagen wollen*: die sicherste Antwort liefert eine gewissenhafte Exegese dessen, was er *gesagt hat*. Er sagt uns, daß er in sechs Tagen Himmel und Erde geschaffen habe (wobei es uns allerdings anheim gegeben bleibt, diese Tage entweder im rein buchstäblichen, oder überdieß noch in geistigem Sinne zu verstehen). — Doch stellen auch wir uns einmal auf den Standpunkt der Gegner: was bezweckte Gott, so fragen wir, mit dieser ganzen Offenbarung? Vor Allem wollte er, das geben Alle zu, den Menschen bestimmen, nach je sechstägiger Arbeit je den siebenten Tag als Sabbath zu feiern. Dazu sollte, auch hierin sind Alle einig, der Mensch durch den Hinblick auf Gottes Sabbathruhe nach sechstägiger Schöpferthätigkeit bestimmt werden. Im Grunde kam es Gott auf eben dasjenige an, worum es ihm auf Sinai zu thun war, da er zu Moses redete: „Sechs Tage sollst du arbeiten und all dein Werk thun, der siebente Tag aber ist ein Sabbath Jehova, deinem Gotte... denn in sechs Tagen hat Jehova den Himmel und die Erde gemacht und das Meer und Alles, was in ihnen ist, und er hat geruht am siebenten Tage: deßwegen hat Jehova den Tag des Sabbath gesegnet und ihn ge-

heiligt."[1] Diese Worte, die auch in Paralleltexten wiederkehren, verhalten sich zu unserem Schöpfungsberichte nicht etwa wie freie, ungefähre Wiederholungen des dort Gesagten, sie formuliren vielmehr die These, welche dort in visionärer Umhüllung erscheint. Was jene Worte aussprechen, das war es eben, was auch Adam inne werden sollte; Gott hätte es ihm, genau genommen, mit eben jenen Worten sagen können, wahrscheinlich vollzog er mit eben denselben Worten am siebenten Tage die Einsetzung des Sabbath, die Vision selbst war eigentlich nur eine andere, höhere Weise, dem Menschen eben dieses zu sagen. Und nun fragen wir: lassen sich obige Worte des Exodus, mit denen die Darstellung unseres Schöpfungsberichtes sachlich zusammenfällt, anders verstehen, als daß Gott innerhalb sechs auf einander folgenden Zeiten Himmel und Erde erschaffen hat? Dr. Reusch hat seine frühere concordistische Auffassung darangegeben, weil sie ihm gekünstelt vorkam: wir fürchten, daß er mit seinem neuesten Erklärungsversuch von der Scylla in die Charybdis gerathen ist.

Die Beziehung der Schöpfungswoche zur Erdenwoche fordert nicht nur, daß beiderseits auf eine Arbeitszeit eine Ruhezeit folge, sondern überdieß, daß beiderseits sich jene zu dieser irgendwie verhalte wie sechs zu eins. Dieses Verhältniß könnte erstens in der Dauer selbst der Schöpfungsepoche zutreffen, indem dieselbe genau das Sechsfache des Schöpfungssabbath, also — da dieser ein wirklicher Tag von vierundzwanzig Stunden ist — sechsmal vierundzwanzig Stunden betrüge: eine Voraussetzung, welche wir bereits als exegetisch unstatthaft verworfen haben. Es kann dasselbe aber auch bloß in der Anzahl der Schöpfungsperioden walten, insoferne die ganze Schöpfungszeit in sechs von einander und vom Schöpfungssabbath geschiedene Zeiträume, über deren Dauer wir nichts Näheres erfahren, zerfiele. Auch so hätten wir eine wahre Hebdomas. Fehlt dagegen selbst dieses, dann kann von einer Schöpfungswoche nicht mehr die Rede sein: sechs „logische Momente" machen mit einem „Tag" nimmermehr eine Hebdomas, weil durchaus ungleichnamige Größen überhaupt nicht addirt werden können.

Zudem ist es in hohem Grade zweifelhaft, daß sich die in der Genesis aufgeführten Schöpfungen nach logischer Ordnung, nach ihrer gegenseitigen Abhängigkeit und Bedingtheit gerade zu einer Sechszahl gruppiren. Warum nicht ebenso gut zu einer Achtzahl, entsprechend den

[1] Ex. 20, 9—11.

acht Schöpfungswerken? Ist denn die Hervorbringung der Pflanzenwelt, welche zugleich mit der Scheidung von Land und Meer den dritten Tag einnimmt, nicht gerade so gut ein logisch von den Übrigen „zu unterscheidendes Moment", die „Verwirklichung eines göttlichen Gedankens", wie etwa die Erschaffung der Wasserthiere und der Landthiere? Und gar am sechsten Tage der Mensch! Es kömmt uns doch etwas sonderbar an, denselben mit den Landthieren unter ein und dasselbe logische Moment subsumiren zu müssen.

Nach der idealen Auffassung hätte Gott eigentlich darum die Feier des siebenten Tages eingesetzt, weil er den Schöpfungsact dem Menschen in der Form eines Sechstagewerkes geoffenbart hätte. Das ist aber, dem natürlichen Sinne derjenigen Texte zuwider, welche als Grund jener Einsetzung die Thatsache angeben, daß die Schöpfung wirklich ein Sechstagewerk gewesen sei. Eine hinlängliche Ursache, vom natürlichen Schriftsinne abzugehen, liegt hier nicht vor. Recht gelegen kömmt uns das oben angeführte Beispiel vom Geschichtsschreiber Karls des Großen. Ein solcher könnte allerdings, mit Aufopferung der streng chronologischen Reihenfolge der Ereignisse, in ebenso vielen fortlaufenden Kapiteln das häusliche, dann das politische, das gesetzgeberische, das kirchliche Walten des großen Kaisers schildern und würde darum den Namen eines Geschichtschreibers noch nicht einbüßen. Aber, bemerkt ganz richtig P. Bosizio[1], ein solcher dürfte dann keine derartigen Ausdrücke gebrauchen, durch welche diesen verschiedenen Momenten eine der geschichtlichen Wirklichkeit widersprechende Aufeinanderfolge beigelegt würde: „Ich dürfte nicht sagen, Karl sei in seiner ersten Regierungsperiode römisch-deutscher Kaiser gewesen, in der zweiten Eroberer, in der dritten Hausvater und in der vierten endlich Staatsmann geworden, wie dieses eben die heilige Schöpfungsurkunde thut, da sie sagt: am dritten Tag sei das Festland mit Pflanzen aller Art bedeckt worden, am fünften Tage seien die Wasser- und Luftthiere aller Art erschaffen und am sechsten Tage endlich sei die Erschaffung der Landthiere gefolgt." Das dünkt uns ebenso einfach als wahr.

Über die Dauer der Schöpfungswoche sagt uns somit die heilige Schrift soviel: die Erde ist in sechs Zeiträumen, welche zusammen länger als sechsmal vierundzwanzig Stunden gedauert haben, das geworden, was sie ist. Läßt sich etwa diese Dauer vom Standpunkte der Exegese noch

[1] Das Hexaemeron und die Geologie, Mainz 1865, S. 201.

genauer abgrenzen? Sie muß wenigstens so lange gewesen sein, daß die paradiesische Flora, vom Keime ausgehend, ihre volle Entwicklung erreichen konnte: das sagt uns Gen. 1, 11 und 2, 5. 6. — Mit ein paar Jahrhunderten postpliocener Zeit könnte sich die Exegese jedenfalls zufrieden geben. Auch gegen eine beliebig längere Dauer hat sie nichts zu erinnern, woferne dieselbe, wohl verstanden, nicht als Unterlage für anderweitige Widersprüche mit dem Offenbarungsworte mißbraucht wird.

---

8. Bibel und Natur.

Die Bibel läßt den geogonischen Vorgang, den sie uns berichtet, in sechs Zeiten sich vollziehen. Auch die Geologie hat über die Entwickelung unseres Planeten Sätze aufgestellt. Es ist also nicht zu verwundern, daß, wie hier der Unglaube unlösliche Widersprüche zwischen Bibel und Natur zu finden vermeinte, so der Glaube mehrfache Versuche einer Harmonie beider angestellt hat. Auf alle Modificationen, welche diese einzelnen Systeme unter der Hand verschiedener Autoren erfahren haben, einzugehen, liegt uns selbstverständlich ferne; eine Skizzirung der vorzüglichsten Systeme müssen wir indessen der folgenden Erörterung vorausschicken. Dieselben sind:

1. Die buchstäbliche Auffassung, welche die Welt binnen sechsmal vierundzwanzig Stunden entstehen läßt.

2. Die Restitutionstheorie. Ausgehend von der Annahme, daß der Zustand des thohu-vabohu nicht nothwendig als derjenige Zustand aufgefaßt zu werden braucht, in welchem die Erde erschaffen wurde, schiebt diese Theorie zwischen die erste Erschaffung und das thohu-vabohu eine Reihe geologischer Entwickelungen ein, welche in Letzterem ihren Abschluß finden. Aus diesem läßt sie sodann, gewöhnlich innerhalb sechsmal vierundzwanzig Stunden, die Erde in ihrer jetzigen Gestalt hervorgehen und huldigt insoferne der buchstäblichen Auffassung. Die bibelfreundlichen Gelehrten, welche zuerst diese Theorie verfochten, gingen eben von der irrthümlichen Voraussetzung aus, daß die Schöpfungstage in rein buchstäblichem Sinne zu nehmen seien. Wesentlich ist indessen die Theorie an diese Voraussetzung nicht gebunden. Sie würde sich ebenso gut mit der Annahme vertragen, daß nach einer beliebigen Zahl geogonischer Perioden das biblische thohu-vabohu eingetreten sei und darnach innerhalb sechs beliebiger Zeiträume sich die jetzige Gestaltung der Erde vollzogen habe. Das wäre unseres Erachtens die einzige Fassung, in welcher jene Theorie

mit unserem Schöpfungsberichte sich in Einklang bringen ließe. Wir werden dieselbe sogleich einer eingehenderen Prüfung unterziehen.

3. Die concordistische Theorie geht von der richtigen Überzeugung aus, daß den sechs biblischen Schöpfungstagen in der Wirklichkeit eben so viele längere Perioden entsprochen haben. Sie ist bemüht, die Identität dieser biblischen Perioden mit den von den Geologen verzeichneten Entwickelungsphasen unseres Planeten nachzuweisen.

4. Nach der idealen Auffassung endlich entsprechen zwar die sechs Tage als Ganzes der ganzen Reihe geologischer Perioden; die einzelnen Tage selbst aber werden nicht als aufeinander folgende Zeiträume, sondern als logisch unterschiedene Momente betrachtet. Wir haben über diese Auffassung bereits im vorigen Kapitel das Nöthige gesagt und kommen nicht mehr auf dieselbe zurück. Von den übrigen eben erwähnten Auffassungen sei es uns gestattet, einiges Wenige zu sagen.

1. Die buchstäbliche Auffassung. Wenngleich wir selbst bei der rein buchstäblichen Erklärung der sechs Schöpfungstage nicht stehen bleiben, so halten wir darum noch keineswegs alle jene Angriffe für gerechtfertigt, welche die Naturwissenschaft gegen dieselbe gerichtet hat. Die Geologen gehen bei ihren Forschungen über die frühere Geschichte der Erde von der Voraussetzung aus, daß ehedem die gleichen Gesetze und Kräfte in der Welt thätig waren, welche dieselbe auch jetzt noch beherrschen. Ob diese Ursachen damals bereits in gleichem, stetigem Grade wirksam waren, wie jetzt — Quietisten — oder aber nach einem ungleich großartigeren Maßstabe — Convulsionisten —: das ist eine Streitfrage, deren Erledigung wir hier, wie diejenige aller übrigen verwandten Fragen, ruhig den Fachgelehrten überlassen können. Darin kommen Letztere wohl Alle überein, daß die naturgemäße Bildung all der Schichten, welche die Kruste unseres Planeten ausmachen, und all der Petrefacten, welche sie in ihrem Schooße bergen, nicht innerhalb der verhältnißmäßig wenigen Jahrtausende vor sich gegangen sein kann, welche seit dem ersten Erscheinen des Menschen auf Erden verflossen sind. Haben nun die Geologen mit diesem ihrem Satze die buchstäbliche Auffassung der Schöpfungstage, wie sie unter den älteren Erklärern die gewöhnliche war, über den Haufen geworfen? Viele Geologen und sogar einzelne neuere Exegeten scheinen es zu glauben. Nach dem heutigen Stande der Wissenschaft, hören wir da sagen, stehe es außer Zweifel, daß die Entwickelung unseres Planeten lange Perioden in Anspruch genommen habe; so laute das Urtheil der „Männer von Fach“, deren Urtheil hier wie auf anderen Gebieten

als maßgebend zu betrachten sei[1]. Eine Klärung der Begriffe scheint uns hier recht noth zu thun.

Ja, wenn man mit gewissen Erklärern die Frage ausschließlich auf das Feld der Naturgeschichte hinüberverlegt und hier der buchstäblichen Deutung der Schöpfungstage die Wendung gibt, die naturgemäße Bildung der ganzen langen Reihe fossilienhaltiger Erdschichten könne allenfalls erst sechsmal vierundzwanzig Stunden vor Erschaffung Adams ihren Anfang genommen haben, dann freilich dürfte man für eine verzweifelte Sache kämpfen. Dann kann die Wissenschaft mit dem Einwande dazwischen treten, die naturgemäße Entwickelung dieser Schichten erfordere einen viel längeren Zeitraum, eine andere als die naturgemäße Entwickelung dürfe nicht ohne Beweis behauptet werden, einen solchen Beweis habe aber nicht die Naturkunde und am allerwenigsten die Exegese erbracht.

Man braucht aber die buchstäbliche Auffassung gar nicht so sehr auf die Spitze zu treiben. Man kann sich auf die Annahme beschränken, Gott habe im Anfange unseren Erdball in fertigem Zustande geschaffen, mit all den Schichten, die wir heute noch in seinem Schooße aufdecken, und in diesen Schichten mit all den Fossilien, welche uns heute noch in Staunen setzen. Konnte er nicht den weiten Ocean des Lichtäthers im Zustande der Schwingung erschaffen, so daß alle Himmelskörper vom ersten Augenblicke sich gegenseitig erleuchteten, mögen vielleicht auch jene Schwingungen sonst Jahrtausende bedürfen, um sich von ihrem Ausgangspunkte bis zu uns fortzupflanzen? Konnte er nicht dann am zweiten Tage die atmosphärischen Verhältnisse regeln; am dritten Tage, nachdem er vorerst den Continenten ihre Stelle gewiesen, die recente[2] Flora, am fünften und sechsten Tage die recente Fauna in's Dasein rufen, und dazwischen am vierten Tage die Gestirne am Himmel für das Auge sichtbar werden lassen? Reusch nennt das S. 146 eine „augenscheinlich nicht ganz unbedenkliche Annahme"; er schreibt S. 178: „So wenig ich geneigt bin, diese Ansicht zu vertreten, so möchte ich doch nicht behaupten, dieselbe stehe im evidenten Widerspruch mit gesicherten Ergebnissen der geologischen Forschung." Indessen so schüchtern und verschämt braucht hier der Exeget

---

[1] Vgl. u. A. Pianciani § XIII.

[2] Wenn hier und im Folgenden das Wort „recent" bisweilen gebraucht wird, so soll damit keineswegs der Entscheidung der Frage nach der Existenz des „tertiären" Menschen vorgegriffen werden.

gar nicht aufzutreten. Von einem evidenten oder nicht evidenten Widerspruch mit gesicherten Ergebnissen der Naturforschung kann hier schon darum nicht die Rede sein, weil die **absolute** Beantwortung der Frage, **wann** die Welt entstanden sei, ganz außer dem Bereiche der Naturwissenschaft liegt.

Diese Wissenschaft ist ihrem innersten Wesen nach bedingter Natur. Rücksichtlich der Vorgeschichte unserer Erde ist sie allerdings im Stande, uns zu sagen, durch welche Entwickelungsphasen die nach den bestehenden Naturgesetzen handelnden Naturkräfte unsere Erde hindurchgeführt haben mögen, falls die Natur mit ihren Kräften und Gesetzen existirte. In der Voraussetzung z. B., daß ehedem jenes Stadium der Erdentwickelung, welches man die azoische Periode nennt, thatsächlich dagewesen sei, vermag sie auch die thatsächliche Geschichte der Erde durch die paläozoische, mesozoische, känozoische Periode hindurch weiterzuführen. Aber sie ist außer Stande, uns zu sagen: Mit der azoischen Periode hat die Welt ihren Anfang genommen. Die Philosophie geht noch einen Schritt über die Naturkunde hinaus: sie bürgt uns dafür, daß die Reihen auf- und absteigender Entwickelung nicht in's Anfanglose zurückgehen können, daß die Welt einen schöpferischen Anfang gehabt haben muß. Aber bestimmtere Aufschlüsse über das Wann der Weltentstehung vermag auch sie uns nicht zu geben. Für Ermittlung dieses Datums ist der Mensch eben so sehr auf eine Offenbarung angewiesen, wie er für die Feststellung geschichtlicher Data auf menschliches Zeugniß angewiesen ist. Nur in diesem Sinne gibt es in Wahrheit eine Geschichte der Erde.

Im Grunde genommen stimmt auch Reusch hierin mit uns überein, wenngleich er sich in der Ausdrucksweise nicht immer consequent geblieben ist. Er schreibt S. 182: „Die empirische Forschung der Menschen kann nur Schlüsse nach der Analogie bilden; aber irgendwo muß die Reihe ihrer Schlüsse abgebrochen werden. Wenn der Naturforscher nicht von dem Glauben an die Ewigkeit der Materie ausgeht, muß er zugeben, daß die Materie der Erde in irgend einer Daseinsform durch den schöpferischen Willen Gottes zu existiren angefangen hat. Diese erste Daseinsform könnte der Geologe, wenn er mit Schlüssen nach der Analogie fortfahren wollte, auf eine frühere Daseinsform reduciren; denn auch sie wird Spuren einer vorhergegangenen Existenz an sich tragen; und doch hat sie vorher keine andere Existenz gehabt, als in dem Gedanken Gottes." Und S. 181: „Die Geologie kann nur nachweisen, jene Gesteine könnten sich aus einem flüssigen Zustande zu ihrem jetzigen gestaltet haben; sie kann nicht

nachweisen, daß sie sich wirklich so gestaltet haben, daß der flüssige Zustand, der dem jetzigen vorausgegangen sein kann, demselben auch vorangegangen sein müsse. Die Geologie kann nachweisen, welche Reihe von Veränderungen unter der Herrschaft der Naturgesetze vor sich gegangen sein muß, wenn sie die Gestaltung des Erdkörpers von seiner jetzigen Gestalt bis zu dem möglichst elementaren Zustande hinauf verfolgen will; aber sie kann nicht nachweisen, daß die Erde diese ganze Reihe von Veränderungen, welche in der Theorie der Geologen vorkommen, auch thatsächlich durchlaufen habe, daß nicht Gott, dem diese ganze Reihe von verschiedenen möglichen Gestaltungen des Erdkörpers vorlag, statt mit der ersten, elementarsten Gestaltung zu beginnen, gleich mitten in die Reihe hineingegriffen und, die ersten Gestaltungen gleichsam überspringend, die Erde in einer späteren Daseinsform schöpferisch hervorgebracht habe."

Die Geologie ist hier ebenso bedingter Natur hinsichtlich ihres Objectes, wie überhaupt jede empirische Beobachtung. Wir können uns mit Dr. Reusch die Sache an einigen Beispielen klar machen. „Wir sehen viele Menschen auf verschiedenen Altersstufen, von der Kindheit bis zum Greisenalter; aus diesen empirischen Beobachtungen abstrahiren wir uns allgemeine Regeln zur Beurtheilung des Alters der Menschen überhaupt, und auf Grund dieser Regeln können wir von einem uns ganz unbekannten Menschen, den wir sehen, sagen: er wird ungefähr so alt sein. Man kann sich dabei irren, aber Niemand wird von einem ausgewachsenen Manne sagen: er ist ein Jahr alt. Diese Regeln werden für alle Menschen gelten, — nur für zwei nicht: Adam und Eva werden als ausgewachsene Menschen geschaffen worden sein; nach der Analogie würde also Jemand, der sie am Tage ihrer Erschaffung gesehen hätte, haben sagen müssen: sie werden mindestens fünfzehn bis zwanzig Jahre alt sein, und doch waren sie noch nicht einen Tag alt. Bei jedem anderen Menschen von derselben Größe und Entwicklung können wir von dem jetzigen Zustande auf eine Reihe von Entwicklungen zurückschließen, die er durchgemacht haben muß, ehe aus dem Kinde ein Mann wurde; bei den ersten Menschen trifft diese Analogie nicht zu, sie haben kein Kindes- und Mannesalter durchlebt, wie wir." — Und müßte nicht ein gleiches Mißgeschick jeden „Fachmann" treffen, der es sich einfallen ließe, über das Alter der ersterschaffenen Thiere nach den — hier wie überall bedingten — Sätzen erfahrungsmäßiger Beobachtung ein Urtheil abzugeben? Ihm wäre die erste Henne aus dem Ei gekrochen, so gut wie jede andere.

„Man kann,“ fährt Dr. Reusch fort, „aus den sogenannten Jahresringen, ja schon nach der Größe ungefähr berechnen, wie alt ein Baum ist; wir müssen nach unseren Beobachtungen und nach der Analogie von einem Eichbaum, den wir nicht mehr umarmen können, wenigstens sagen: er steht länger als zehn Jahre. Aber dürften wir diese Schlüsse auch auf die Bäume des Paradieses anwenden? wäre es nicht wenigstens möglich, daß Gott das Paradies und überhaupt die erste Vegetation der Erde in einem Augenblicke aus Nichts hervorgebracht, darunter Eichen und Cedern, die uns als Greise von hundert Jahren erscheinen würden, während sie erst Kinder von einem Tage waren? — Chateaubriand malt einmal [1] diesen Gedanken in poetischer Weise so aus: Wenn die Erde von Gott in wenigen Tagen mit der Vegetation bekleidet und mit lebenden Wesen bevölkert worden ist und nun endlich der Mensch geschaffen wurde, so gehörte es mit zur Vollständigkeit und Harmonie des Naturbildes, welches sich seinen Augen darbot, daß auf den Bäumen die verlassenen Nester der vorigjährigen Vögel zu sehen und die Ufer des Meeres mit Muscheln bestreut waren, in denen früher Schalthiere gewohnt. Und doch war die Welt noch ganz neu und die Nester und Muscheln waren nie bewohnt gewesen.“ Wir haben allerdings gesehen, daß die Annahme einer vom ersten Augenblicke ihres Daseins vollständig ausgewachsenen Vegetation vom heiligen Texte selbst ausgeschlossen sein dürfte [2] — von der Naturwissenschaft ist sie es sicherlich nicht, so wenig wie die Erschaffung eines ausgewachsenen Menschen, einer ausgewachsenen Thierwelt.

Die Geologie nimmt an, daß unsere Erde in einem Proceß fortwährender Erkaltung begriffen ist, und erklärt zum großen Theile hieraus die Veränderungen, die sie bereits erfahren hat. Eine fortgeschrittenere Wissenschaft, als die unsrige, könnte wohl auch für die Zukunft den naturgemäßen Verlauf dieses Erkaltungsprocesses, dessen nothwendigen Rückschlag auf das Klima, auf die Thier- und Pflanzenwelt und auf den Menschen zum Voraus feststellen. Jedenfalls könnten das die Engel, deren Kenntniß der Natur und ihrer Gesetze weit umfassender ist, als die unserige. Aber könnten darum wir, könnte irgend ein Engel das wirkliche Eintreten irgend einer aus jenen Entwicklungsphasen bestimmt und unbedingt voraussagen? Nein, weil selbst nicht ein Engel weiß, ob nicht der jüngste Tag hemmend einer solchen Verwirklichung entgegentritt [3].

---

[1] Génie du christianisme, p. 1 l. 4 ch. 5.

[2] Gen. 1, 9—12 und 2, 5 f. — [3] Marc. 13, 32.

— Die Weltschöpfung ist ebenso eine positive, göttliche That, wie das Weltende.

Habe ich eine ganz zuverlässige Uhr, so vermag ich genau anzugeben, welche Stunde sie vor 9, 15, 26, 33 u. s. w. Stunden zeigte. Aber niemals werde ich, mag ich mir das Uhrwerk auch noch so sehr beschauen, sagen können, wie viel Uhr es war, als der Uhrmacher zum ersten Male dasselbe aufzog. Meine Angaben, so lange sie bloß eigene Berechnung zur Grundlage haben, werden jederzeit bedingter Natur sein. Ich werde z. B. sagen: vor 29 Stunden stand der Stundenzeiger auf 7 Uhr — vorausgesetzt, daß die Uhr aufgezogen war.

Die Wissenschaft befindet sich außer Stande, sich über das Alter des ersten Menschenpaares, der ersten Fauna, der ersten Flora unbedingt auszusprechen: sie vermag uns somit auch über das Alter unseres Planeten und Planetensystems keine unbedingte Aufschlüsse zu geben.

Was findet denn die Wissenschaft in diesen Schlüssen Bedenkliches oder gar Beleidigendes? — „Zu behaupten," schreibt Pozzy S. 293, „daß diese Gesteinschichten in ihrem gegenwärtigen Zustande erschaffen worden seien, daß die in denselben enthaltenen angeblichen Thier- und Pflanzenreste niemals Thiere und Pflanzen gewesen, sondern bloß Nachbildungen solcher seien — das ist ein verzweifelter Ausweg, der einen ernsthaften, vorurtheilsfreien Geist nicht zu befriedigen vermag. Freilich konnte Gott diese todten, versteinerten Überreste, diese oft gewaltsam zerbrochenen und zerstreuten Gebeine, diese von dem einen zernagten Knochenstücke eines anderen Thieres in das Gestein hineinlegen. Aber wir fühlen uns zu der Behauptung berechtigt, daß er es nicht gethan hat. Hätte er es gethan, so hätte er die Gesetze aufgehoben, welche er beständig im Laufe der Natur befolgt hat. Vom Anbeginne bis jetzt sind alle uns bekannten Organismen dem Gesetze der Zeit unterworfen gewesen; das Gesetz der Zeit schließt aber das Gesetz der Ernährung, des Wachsthumes, der Fortpflanzung, der Vervielfältigung in sich. Warum sollte dem anders gewesen sein hinsichtlich jener Wesen, denen wir als Fossilien in den Gesteinschichten begegnen? Eine solche Ausnahme dürfte dann erst zugegeben werden, wenn sie bewiesen wäre: das ist aber nicht der Fall." — „Gott bleibt sich gleich in seinem Wirken," sagt P. Pianciani [1]; „jetzt wirkt er aber in der materiellen Welt durch die Naturgesetze: mithin ist es nicht wahrscheinlich, daß er in den ältesten Zeiten anders gewirkt haben sollte."

[1] Cosmogonia p. 78, citirt bei Reusch.

In den angeführten Worten liegen die Haupteinwürfe der Naturwissenschaft ausgesprochen. Sie lassen sich kurz dahin zusammenfassen, daß die von uns als möglich befürwortete Art der Weltentstehung 1) eine Aufhebung der Naturgesetze in sich schließe und 2) dem jederzeit gleichmäßigen Wirken Gottes in der Natur widerspreche.

Dieser zweifache Einwurf hat eine und dieselbe irrthümliche Voraussetzung zur Grundlage: die Voraussetzung nämlich, daß die innerhalb der geschöpflichen Ordnung maßgebenden Principien auch für die Entstehungsweise dieser Ordnung maßgebend seien. Das ist aber unrichtig: die Principien der physischen Ordnung sind in ihrer Anwendung gerade so bedingt, wie die physische Ordnung selbst. Ist einmal die Natur mit ihren Kräften und Gesetzen gegeben, dann treten auch jene Principien in Kraft; wo diese Bedingung fehlt, da haben jene Principien keinerlei Geltung. Die Fortentwicklung der Natur unterliegt vom Augenblicke ihrer Erschaffung den von Gott in diesem Augenblicke in sie gelegten Gesetzen und Kräften: aber die Art und Weise ihrer Erschaffung unterliegt diesen Gesetzen nicht. Daß das Menschenpaar, aus welchem alle übrigen Menschen gezeugt werden sollten, selbst unerzeugt war, begründete ebenso wenig eine Aufhebung des Fortpflanzungsgesetzes, als eine Aufhebung eines Naturgesetzes darin lag, daß die Urhennen nicht aus einem Ei hervorgingen. Gott bleibt sich gleich in seinem Wirken: aber dieses Wirken sammt seiner Gleichmäßigkeit mußte doch einen Anfang haben und über das Wann dieses Anfanges kann uns die Wissenschaft nicht bescheiden. Gott bleibt sich gleich in seinem Wirken: stets war die Henne aus dem Ei, stets wurden die Menschen als Säuglinge geboren; und doch waren die ersten Hennen nicht aus dem Ei und die ersten Menschen kamen ungeboren und ausgewachsen auf die Welt.

Auch von einem Wunder kann nicht die Rede sein, falls Gott die Welt in einem vorgerückteren Stadium ihrer naturgemäßen Entwickelung erschaffen hätte. Das Wunder ist eine Erscheinung in der Natur, welche über die Gesetze der Natur hinausragt: die Erschaffung der Natur mit ihren Kräften und Gesetzen steht aber selbst nicht innerhalb der Natur, sie ist eine nothwendige Vorbedingung der Natur und ist darum deren Gesetzen nicht unterworfen.

Wir sind so weit davon entfernt, die Annahme einer solchen Erschaffungsweise für bedenklich oder verzweifelt anzusehen, daß wir eine solche vielmehr, philosophisch genommen, nicht bloß für möglich, sondern für ebenso möglich wie jede andere halten — abgesehen natürlich von

etwaigen Aufschlüssen, welche die Offenbarung uns geben könnte. Denn einerseits ist Gott vollkommen frei, nicht bloß überhaupt die Erde zu schaffen oder nicht zu schaffen, sondern sie auch in jedem beliebigen Stadium ihrer naturgemäßen Entwicklung zu schaffen; und die Erde ihrerseits ist möglich, ist erschaffbar in einem jeden dieser Stadien.

Der elementarste Zustand, meinen Viele, muß auch der erste gewesen sein. Aber mit welchem Rechte behauptet man das? Laplace denkt sich unser Sonnensystem uranfänglich als einen einzigen ungeheuern Gasball. Es fällt uns natürlich nicht bei, hier seine Theorie zu discutiren: aber was bürgt uns dafür, daß dieser Gasball wirklich etwas „Uranfängliches" gewesen wäre? Das erste Stadium einer neuen Entwickelung kann allemal das letzte einer vorangegangenen Entwickelung sein: jedes Ei ist von einer Henne gelegt worden, jedes Korn ist einer Ähre entfallen; die Asche, welche jetzt, die Erde düngend, einer neuen Vegetation zur Nahrung dient, ist vordem selber Pflanze gewesen. Warum sollte also nicht auch jener Gasball möglicherweise das letzte Stadium eines in einem Weltbrande aufgegangenen Kosmos sein? Für den Menschen, für das Thier ist der elementarste Zustand sicher nicht der erste gewesen, konnte es nicht einmal sein: oder ist der Mensch als Embryo, der Vogel im Ei geschaffen worden? Warum dann Analoges für den Erdball voraussetzen?

Man hat ferner eingewendet, Gott offenbare seine Weisheit und Allmacht in weit vollkommenerer Weise, indem er die Materie in der einfachsten Form schaffe und gleichzeitig jene Kräfte und Gesetze in sie lege, welche sie dann ganz allmählich in einen Kosmos von unvergleichlicher Schöne ausgestalten, als wenn er wie mit einem Schlage eine fertige Welt hervorbringe. Wir müssen es für's Erste dem lieben Gott anheimgeben, in welchem Grade er in der Schöpfung sich selbst offenbaren will: er kann dieß in einem vollkommeneren, oder aber in einem bloß vollkommenen Maße thun; hierin, wie in allem Übrigen, ist er vollkommen frei. Dann ist es aber unrichtig, daß die erstgenannte Erschaffungsweise eine vollkommenere Offenbarung göttlicher Eigenschaften bewirke. Wie sich das Genie eines Architekten gerade so gut in dem von ihm entworfenen Grundrisse eines Domes wie in dem Dome selbst offenbart, so würden uns auch die in die Schichten der Erdoberfläche von Gott eingezeichneten Grundrisse der verschiedenen Stadien, durch welche er die Schöpfung in naturgemäßer Entwickelung hindurchzuführen vermöchte, eine ebenso hohe Vorstellung von seiner unbegrenzten Weisheit geben, wie die faktische Verwirklichung all' jener Stadien sie uns zu geben nur im Stande wäre.

Einen letzten Einwurf entnehmen wir G. Molloy[1], der sich durch die Erwägung des geologischen Thatbestandes „vollkommen überzeugt fühlt, daß der große Schöpfer des Weltalls nicht mit einem Male verwitterte Überreste und zerbrochene Knochen von Thieren, welche nie gelebt haben, in's Dasein gerufen; daß er nicht, tief unten im Schooße der Erde, dem massiven Felsgestein die Spuren einer üppigen Vegetation, die niemals vegetirte, eingedrückt; mit einem Worte, daß er nicht in millionenfachem Wechsel der Formen täuschende Schemen von Dingen, die niemals existirten, erschaffen und sie in bunter Fülle über die Welt hingestreut habe, in der sicheren Voraussicht, daß sie nach Jahrtausenden an's Licht kommen würden, um den Verstand des Menschen in Verlegenheit zu setzen und in Irrthum zu führen". — Der Einwurf, seines rhetorischen Schmuckes entkleidet, läuft darauf hinaus, daß Gott, falls es ihm etwa gefallen haben sollte, die Welt z. B. im Zustande der postpliocenen Periode zu schaffen, der Vorwurf treffen müßte, den Menschen in unvermeidlichen Irrthum geführt zu haben. Dem ist aber nicht so. Der Mensch fände sich bei Betrachtung unseres Globus keineswegs zu der irrthümlichen Überzeugung genöthigt, daß die Vegetation der Kohlenperiode einstmals wirklich die Erde geschmückt, daß die grausigen Saurier der Jura- und Kreide-Formation ehedem wirklich Land und Meer unsicher gemacht haben. Denn der Naturbeobachter hat zu wissen, daß alle seine Wahrnehmungen hinsichtlich der Vorgeschichte der Erde nothwendig bedingter Natur sind; er muß sich bewußt sein, daß alles bloße Naturstudium ihm darüber, wann die Natur geworden, keinen Aufschluß zu geben vermag, sondern höchstens darüber, in welcher Weise sie sich, ihre Erschaffung vorausgesetzt, weiter entwickelt habe. Tritt er, ohne diese so nahe liegenden Wahrheiten beachtet zu haben, an das Studium der Natur heran und geräth er auf Irrwege, nun dann ist Gott für seine Verirrung ebenso wenig verantwortlich, wie etwa für den Irrthum dessen, welcher, indem er den Unterschied zwischen wirklicher und scheinbarer Bewegung übersieht, nun glaubt, die Sonne laufe um die Erde herum, oder desjenigen, welcher am Abende des sechsten Schöpfungstages Adam ungefähr für einen Zwanziger erklärt hätte.

Da wären wir also in die während des 16. und 17. Jahrhunderts gangbare Ansicht von den „Naturspielen", den lusus naturae, zurückgefallen! Manchen Gelehrten damaliger Zeit waren die Petrefakten keine

[1] Geology and Revelation, p. 339.

Überreste wirklicher Thiere und Pflanzen, sondern Spielwerke einer bildnerischen Kraft der Natur, die, weil sie dem Steine nun einmal das Leben nicht zu geben vermochte, ihm wenigstens die Formen des Lebens aufgeprägt hat, oder auch gar eines in der Tiefe hausenden Erdgeistes, der sich darin gefiel, die Schöpfungen der Mutter Natur zu äffen. Nein! mit diesen Sonderbarkeiten hat die Auffassung, von welcher wir handeln, nichts gemein. Sie schreibt jene Gestaltungen und Eindrücke auf Rechnung der schaffenden Gottheit, sie sind ihr „Gottesspiele", lusus Dei, in dem Sinne, in welchem auch der ganzen Schöpfung dieser Name gegeben werden kann [1].

Wem immer es in unserer Frage darum zu thun ist, zwischen dem Gebiete der Profanwissenschaft und demjenigen der Exegese die Grenze zu ziehen, der muß vor Allem — das ist unsere Überzeugung — den Grundsatz aufrecht halten, daß es gar nicht Sache der Profanwissenschaft ist, die Frage, wann die Welt entstanden sei, zu beantworten. Steht einmal dieser Grundsatz fest, dann kann von einem unversöhnlichen Widerspruche zwischen Bibel und Natur nicht mehr die Rede sein.

2. Die Restitutionstheorie. Wir haben hier zu untersuchen, in wieferne die Voraussetzung dieser Theorie, daß zwischen den ersten Schöpfungsact und das thohu-vabohu andere geologische Perioden eingeschoben werden dürfen, zulässig sei oder nicht. Über den Zusammenhang der zwei ersten Verse der Genesis ist Vieles geschrieben worden. Während nach Reinke's [2] Dafürhalten der Wortlaut zur Annahme nöthigt, daß die Erde im Zustande des thohu-vabohu erschaffen worden sei, geht nach Vosen [3] und Westermayer [4] aus dem nämlichen Wortlaut zwingend hervor, daß zwischen dem göttlichen Schöpfungsacte Gen. 1, 1 und dem Eintreten des thohu-vabohu ein Zeitraum von unbestimmter Länge verstrich. Nach der ersteren Auffassung ist der Sinn der Stelle dieser: „Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde, und zwar wurde die Erde im Zustande des thohu-vabohu erschaffen"; nach der zweiten: „Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde; die Erde aber wurde ein thohu-vabohu, aus

---

[1] Vgl. Prov. 8, 30 f.

[2] Dr. L. Reinke: Beiträge zur Erklärung des Alten Testaments, Bd. 5, S. 36 ff., S. 48. Münster 1863.

[3] Dr. C. H. Vosen: Das Christenthum und die Einsprüche seiner Gegner, 2. Aufl. S. 742, Freiburg i. Br. 1864.

[4] Dr. A. Westermayer: Das Alte Testament und seine Bedeutung, Bd. 1 S. 12, Schaffhausen 1861.

einem anfänglich blühenden Zustande verfiel sie in chaotische Verödung". Die Wahrheit liegt in der Mitte: der Wortlaut fordert keine von beiden Annahmen, schließt aber auch keine von beiden aus. So muß es auch zufolge dem sein, was wir über den Ursprung unseres Schöpfungsberichtes S. 82 gesagt haben. Adam findet sich zu Anfang seiner Vision in die Mitte eines thohu-vabohu versetzt: ist dieser Zustand der uranfängliche, oder sind ihm bereits andere vorhergegangen? darüber wird ihm nichts geoffenbart, vermag somit auch er uns nichts zu sagen. Vermittelst eigener, allerdings gottgewollter und gottgeleiteter Verstandesthätigkeit erkennt er, daß die Erde im letzten Grunde nur einer schöpferischen Gottesthat ihr Dasein verdanken kann: wie nahe oder wie ferne diese Gottesthat mit dem ihn umgebenden thohu-vabohu zusammenhängt, das erfährt er nicht, das verlangt er wahrscheinlich nicht einmal zu erfahren. Was er zu wissen hat, das ist dieses, daß Gott die Erde ihm zum Wohnhaus gestaltet und ausgeschmückt hat. Ob diese Gestaltung zugleich eine Neugestaltung war? ob die Bausteine frisch aus dem Steinbruche oder aber aus einem Ruinenhügel genommen sind? Diese Fragen kümmern ihn nicht, während er lobsingend in's Erdenhaus seinen Einzug hält. Dem Exegeten bleibt nichts übrig, als seine Einfalt nachzuahmen und — zu schweigen. Gefällt es der Naturwissenschaft, ihren Hypothesen über Geogonie vor dem biblischen thohu-vabohu eine jederzeit nothwendig hypothetische Stellung anzuweisen, nun dann mag er sie ruhig gewähren lassen: ein Widerspruch zwischen Bibel und Wissenschaft wird dabei sicherlich nicht herauskommen. Den Nutzen hat die Restitutionstheorie mindestens gestiftet, daß sie die Exegeten darauf aufmerksam gemacht hat, sie brauchten nicht einmal das thohu-vabohu als den Urzustand der Schöpfung zu vertheidigen.

Indessen eine Beschränkung erfährt diese Theorie seitens der Naturwissenschaft. Die Achsendrehung, welche die letzte Ursache wie aller Bewegungen der Gestirne, so auch der Scheidung von Licht und Finsterniß ist, gilt der Wissenschaft als das erste Stadium der naturgemäßen Entwicklung des Kosmos. Das erste biblische Tagewerk dürfte somit gar wohl diesem ersten Stadium entsprechen, und alle Perioden, welche die Restitutionshypothese vor das thohu-vabohu setzt, dürften demnach vor den gegenwärtigen Weltproceß fallen: das thohu-vabohu wäre zugleich das letzte Stadium einer vorangegangenen und das erste der gegenwärtigen Weltentwicklung. Zur Aussöhnung von Bibel und Natur läßt sich in dieser Fassung die Restitutionstheorie nicht mehr verwerthen; da-

für dient sie in dieser Gestalt einer anderen, dießmal rein exegetischen Hypothese zur Voraussetzung, der zufolge das thohu-vabohu das Resultat einer mit dem Falle der Engel in Zusammenhang stehenden Weltkatastrophe gewesen sein soll.

Dieser Ansicht ist unter den katholischen Erklärern namentlich Westermayer [1], unter den Protestanten Kurtz [2], Delitzsch u. A. Lassen wir den letztgenannten Ausleger selbst sprechen: „Die Welt," schreibt er S. 103, „welche hier aus dem thohu-vabohu herausgeschaffen wird, steht in Zusammenhang mit der dem später so genannten Satan und seinen Engeln als ἀρχή und οἰκητήριον verliehen gewesenen. Indem der hohe Engelfürst in der Wahrheit nicht bestand [3], d. h. sich zum falschen Centrum machte, sich als Gott derselben selbstisch wider Gott empörte, gerieth diese Welt in Zornbrand, und das thohu-vabohu ist die rudis indigestaque moles, in welche Gott jene geistliche, nun widergöttlich entzündete Welt, indem er sie materialisirte, zusammenzog und zu Boden schlug, um sie zum Substrat einer Neuschöpfung zu machen, welche damit begann, daß er das Chaos der in Feuergewalt gerathenen ursprünglichen Welt ganz und gar unter Wasser setzte." Von diesem Gesichtspunkte aus erscheinen dann auch Delitzsch die älteren geologischen Formationen in einem ganz neuen Lichte. „Es haben," ruft er S. 166 aus, „dämonische Gewalten in den Schöpfungsverlauf hineingewirkt, nicht zwar als demiurgische Potenzen, welche der Schöpfung Elohims widrige Carricaturen entgegengestellt hätten, wogegen die Zoologie anzuerkennenden Protest erhebt, indem sie in der urweltlichen Fauna gleiche Bildungsgesetze und Formverhältnisse wie in der gegenwärtigen nachweist, wohl aber so, daß sie die in Wehen versetzte Erde mißleiteten, den finster-feurigen Grund des Geschaffenen aufregten und unnatürliche Vermischung und Bastardbildung, gegenseitiges Morden, Krankheit und Tod unter den von Gott geschaffenen Thiergeschlechtern heimisch machten. Das göttliche Schaffen war also nicht bloß ein Herausarbeiten der finsteren Materie zu lichter, lebendiger Gestaltung, sondern auch ein Ringen mit Gewalten des Argen; ganze von Gott in's Dasein gerufene Generationen erlagen der Verderbniß jener Gewalten und mußten deßhalb hinweggetilgt werden. . . . Die Schöpfung der Erde war gewissermaßen ein Kampf des Schöpfers mit dem Satan

---

[1] L. c.

[2] J. H. Kurtz: Bibel und Astronomie, 5. Aufl., Berlin 1865, S. 159 ff.

[3] Joh. 8, 44.

und seinen Mächten, wie die Erlösung ein Kampf des Erlösers mit dem Satan und seinen Mächten ist. Dieser Hintergrund der Schöpfung ist Gen. 1 verhüllt, der Verfasser hat ihn absichtlich verhüllt, aber wir, denen durch die neutestamentliche Offenbarung ein offener Blick in das überwundene Reich der Finsterniß verstattet ist, wir wissen's, daß das ve-hinneh-tob meod [1] ein Wort des Sieges und daß der göttliche Sabbath eine Ruhe des Triumphes ist, ähnlich dem τετέλεσται [2] des Erlösers und dem Triumphzuge der Himmelfahrt darauf." S. 624 endlich eignet sich Delitzsch die Worte Drechslers an: „Ich kann diese Katastrophen, deren Geschichte wir in den Gebirgen mit Felsengriffel eingezeichnet lesen, mir nicht denken ohne Hineinspielen eines dämonischen Elements, natürlich dasselbe nicht gedacht in der Weise demiurgischer Potenzen, so daß ein Dualismus sich ergäbe, sondern in der Weise eines Zusammenhangs mit dem Falle der bösen Engel, unter Zulassung Gottes. Wäre die Entwicklung, deren Spuren niedergelegt sind in den Schichten der Gebirge, eine lauterlich nach Gottes Gedanken vor sich gegangene, so könnte sie nicht so den Charakter der Zerstörung an sich tragen; es könnte der Tod und der Schmerz nicht solche Herrschaft ausgeübt haben (Schmerz ist nicht ohne Schuld); es könnte in der Bildung der Thiere nicht so die Scheußlichkeit der Gestalt, der lodernde Grimm der mörderischen Freßsucht gewaltet haben. Ja die lange Dauer der Schöpfungsperioden ist nur möglich, wenn diese Länge mit irgend welchen Absichten Gottes an freien Geschöpfen zusammenhängt."

Diese Ansicht ist, Dank dem poetischen Colorite, das über sie ausgegossen ist, ganz darnach angethan, den Leser für sich einzunehmen, und doch entbehrt sie, wie sich bei genauerer Prüfung herausstellt, der erforderlichen Begründung.

Beweise für eine Hypothese, wie die vorliegende, müßten offenbar der heiligen Schrift oder der Tradition entnommen sein. Der Erkenntniß, daß dieselbe im Schöpfungsberichte keinen Ausdruck finde, haben sich deren Vertheidiger selbst nicht verschließen können. Zwar meint Westermayer, der Verfasser habe des Verhältnisses zwischen thohu-vabohu und Engelfall darum keine Erwähnung gethan, weil es ihm vornehmlich um Bekämpfung der pantheistischen und dualistischen Irrthümer seiner Zeit zu thun gewesen sei. Das ist aber eine ganz unerweisbare Behauptung.

---

[1] „Und siehe! es war sehr gut."
[2] „Es ist vollbracht", Joh. 19, 30.

Es ist gar nicht die Art der Offenbarung, gefährdete oder mißverständliche Offenbarungswahrheiten — denn eine solche wäre jenes Verhältniß doch jedenfalls — zu verschweigen oder zu verhüllen, sondern vielmehr, sie klarer und schärfer auszusprechen. Da hat Delitzsch S. 104 mit der Behauptung vollkommen recht, der Verfasser habe selbst von jenem Verhältnisse keine Kenntniß gehabt: „Er berichtet einfach den Thatbestand des Anfangs der gegenwärtigen Welt, und unsere Erklärung dieses Thatbestandes ist nicht Exegese, sondern ein Versuch, das Berichtete und der Forschung Anheimgegebene von unserem, einen weiteren Umblick, als der Verfasser ihn hatte, gewährenden neutestamentlichen Standpunkte aus zu verstehen." Ebendahin spricht sich auch Kurtz S. 495 aus: „Ich habe meine Ansicht nicht aus Gen. 1 herausexegesirt, vielmehr ausdrücklich zugestanden, daß sowohl der Concipient, als der spätere Redactor von Gen. 1 noch nicht in dem thohu-vabohu gefunden haben, was ich darin finde. Meine Ansicht gründet sich allein auf Combination von Gen. 1, 2 mit Daten späterer Offenbarungsstadien. . . . Der Verfasser hat den Fall der Engel zwischen V. 1 und 2 nicht erwähnt, weil ihm nichts davon geoffenbart war, weil er nur das beschreibt, was er geschaut hat. Er hat eine Wüste und Öde gesehen, diese und weiter nichts beschreibt er. Er sagt nicht, ob diese Wüste und Öde als ein schon Verödet- und Verwüstet-Sein zu fassen sei, oder aber als ein noch oder erst Öde- und Wüste-Sein, — weil er es selbst nicht wußte. Er läßt seinen Leser darüber allerdings im Ungewissen." [1]

Aber auch vom Standpunkte späterer Offenbarungsstadien läßt sich der Beweis für die Ansicht von Kurtz und Delitzsch nicht zu befriedigendem Abschlusse bringen. Daß die heilige Schrift mitunter Sterne und Engel in geheimnißvolle Wechselbeziehung setzt, geben wir gerne zu: daß aber diese Beziehung eine so innige ist, daß aus Anlaß des Falles einer Anzahl Engel auch die denselben zugehörigen Gestirne in „Zornbrand"

[1] Damit stimmt freilich nicht Kurtzens pathetischer Ausruf S. 160: „Dort eine Verwüstung, für welche wir nirgends anders einen Urheber zu finden wissen, — hier ein Verwüster, für den wir nirgends anders (?!) eine entsprechende Verwüstung auffinden können! Dort Finsterniß auf fluthendem Chaos, Wüste, Öde und Leerheit, — hier ein Reich der Finsterniß, Geister des Abfalls, der Verwirrung und Zerstörung!" — Nur sachte! so summarisch darf man nicht einmal dem Teufel den Proceß machen. Alles dieses, falls es überhaupt einer Erklärung bedarf, findet dieselbe in dem, was wir im ersten Abschnitte von der symbolischen Beziehung des materiellen Lichtes und der Lichtkörper zum geistig Guten und der Geisterwelt gesagt haben.

gerathen mußten, das will uns selbst vom neutestamentlichen Standpunkte nicht einleuchten. Aus der „langen Dauer der Schöpfungsperioden“ läßt sich nicht folgern, daß schon damals „die Geschichte freier Wesen hineingeflochten“ gewesen sei. Denn einmal ist die Existenz und folglich auch die lange Dauer der von den Geologen anberaumten Perioden, wie wir im letzten Kapitel gezeigt haben, bloß hypothetisch; sodann ist zwischen einer auch noch so langen Dauer und zwischen den Geschicken freier Wesen ein nothwendiger Zusammenhang schlechthin nicht zu ersehen; und endlich dürfen wir nicht vergessen, daß Länge und Kürze der Zeit bloß relative Begriffe sind, deren Unterschied für Gott, bei welchem „ein Tag wie tausend Jahre ist und tausend Jahre wie ein Tag“ [1], nicht besteht. — Die Verquickung von Exegese und Paläontologie dürfte wohl keiner der beiden Wissenschaften zum Frommen gereichen. Gegen die Thiergeschlechter der Urzeit ist Delitzsch etwas unbillig. Ungeschlacht erscheinen namentlich jene Saurier allerdings, sogar etwas ungemüthlich: aber mit den Prädicaten „scheußlich, dämonisch“ sollte man doch nicht so schnell bei der Hand sein. Und dann vollends Sonderbarkeiten, wie die Mißleitung der in Wehen versetzten Erde! Das schmeckt, trotz eingelegter Verwahrung, doch gar sehr nach heidnischem Dualismus. Wollten wir endlich auch mit Delitzsch das Unbeweisbare für erwiesen gelten lassen und annehmen, daß im Paradiese die Raubthiere sich nicht vom Fleische genährt, nicht „im lodernden Grimm der mörderischen Freßsucht“ ihr Leben gefristet hätten, so ist doch die gleiche Voraussetzung für die vorparadiesische Thierwelt ungerechtfertigt. Die Anwendung des Satzes: „Schmerz ist nicht ohne Schuld“, nimmt sich hier doch etwas komisch aus. Wir befinden uns, denken wir, mit sämmtlichen Paläontologen in Übereinstimmung, wenn wir auch diesen urweltlichen Schöpfungen, mögen sie nun wirklich existirt haben oder bloß in den Felsenarchiven der göttlichen Weisheit verzeichnet sein, ihre ihnen eigenthümliche Schöne, Großartigkeit und Harmonie zuerkennen, durch welche auch sie den gemeinsamen Schöpfer verherrlichen. Kurtz dagegen [2] dürften es die Paläontologen wohl schwerlich verzeihen, daß er den ungeheuren Leichenacker der Urwelt „die Aborte der Schöpfung“ genannt hat.

3. Die concordistische Theorie. Aus dem bisher Gesagten ist zur Genüge ersichtlich, daß die Herstellung eines Concordates zwischen Bibel und Geologie für erstere keine Lebensfrage ist: wir können dieselbe

[1] 2 Petr. 3, 8. — [2] S. 497.

unbesorgt den Geologen anheimgeben. Sollte ihnen der Nachweis gelingen, daß der naturgemäße Verlauf der Entwicklung, in welcher sich gegenwärtig unsere Erde befindet, ein derartiger ist, daß er, ausgehend von einem dem biblischen thohu-vabohu analogen Zustande, durch sechs den biblischen Schöpfungstagen entsprechende Entwickelungsphasen hindurch den jetzigen Zustand herbeiführen mußte: dann wird die Exegese bereitwillig in jenem Anfangszustande ihr thohu-vabohu, in den folgenden Entwickelungen ihre Schöpfungstage erkennen; sie wird den Ergebnissen der Geologie die nicht exegetische Wahrheit entnehmen, daß der von Gott ihr anvertraute Schöpfungsbericht identisch ist mit dem ganzen naturgemäßen Verlaufe der jetzigen Weltentwicklung. Auf die Frage, ob das thohu-vabohu und das demselben entsprechende Stadium geologischer Entwicklung absolut das erste Stadium der Existenz unseres Planeten, oder ob dasselbe vielleicht zugleich die letzte Etappe einer vorangegangenen Entwicklung gewesen — auf diese Frage wird nach wie vor weder Exegese noch Wissenschaft eine unbedingte Antwort zu geben vermögen: nicht jene, weil hievon die Offenbarung schweigt; nicht diese, weil eine solche Antwort außerhalb ihres Gesichtskreises liegt.

Ist nun eine Übereinstimmung zwischen Bibel und Geologie, wie sie eben beschrieben wurde, bis zur Stunde erzielt worden? — Man vergesse nicht, daß die Geologie noch immer eine unfertige Wissenschaft ist. Ein Gesetz aber muß bei jedem Versuche, eine solche Übereinstimmung zu vermitteln, unnachsichtig beobachtet werden: nichts darf, was geologisch unerweisbar ist, aus unzeitiger Pietät gegen das Wort Gottes, gewaltsam der Geologie aufgedrängt werden; nichts aber auch, was dem heiligen Texte fremd ist, aus kurzsichtigem Eifer für die Wissenschaft in denselben hineingelegt werden. Die Exegese von jeder Wandelung wissenschaftlicher Systeme und Hypothesen abhängig machen, ist eine Sünde am Worte Gottes. Für die Wissenschaft haben Hypothesen hier keinen weiteren Nutzen, als daß sie dem Widerspruchsgeiste und durch ihn mitunter freilich auch dem Forschungstriebe einen frischen Anstoß geben. Man lasse der Wissenschaft ihre Zeit.

Die Aufeinanderfolge der verschiedenen Formationen, welche die Kruste unseres Erdkörpers ausmachen, ist ungefähr diese[1]:

1. Zu unterst als die gemeinsame Grundlage aller bisher erforschten

[1] Wir folgen hier so ziemlich Pozzy und Dr. O. Fraas: Vor der Sündfluth, Stuttgart 1866.

Schichten finden wir überall die Silicatgesteine: Gneis, Granit u. s. w. gelagert. Sie gehören der Periode an, welche man ehedem, weil man kein Anzeichen organischen Lebens in derselben gewahrte, die **azoische Periode** genannt hat. Seither freilich will man auch hier in höheren Schichten einige schwache Spuren des Pflanzenlebens (Fucoiden) und noch etwas höher des Thierlebens (Bryozoen, Anneliden) entdeckt haben. Da indessen in den Schichten von unten nach oben eine fortschreitende Entwicklung des organischen Lebens sich verfolgen läßt und die eben genannten Wesen zu den unvollkommensten Organismen zählen, so waltet kaum ein Zweifel, daß wir in denselben jedenfalls die ihrer Natur nach ältesten Offenbarungen organischen Lebens auf Erden vor uns haben.

Es folgt die **paläozoische Periode,** welche selbst wieder mehrere Formationen begreift:

2. Die silurische Zeit. Die Organismen stehen auf einer niedrigen Stufe und gehören sämmtlich dem Meere an: unter den Pflanzen sind es Algen, unter den Thieren Zoophyten (Korallen), Mollusken, Gliederthiere und vereinzelte Fische.

3. Die devonische Zeit. Die Flora ist noch vorherrschend eine marine, doch finden sich bereits Landpflanzen aus der Abtheilung der Kryptogamen. Zahlreich treten die durch schildpattähnliche Panzer gegen die Einflüsse einer höheren Temperatur geschützten Fische auf, unter denen sich zu Dorpat Überreste eines Exemplars von mindestens 11 m. Länge vorgefunden haben.

4. Die Steinkohlenzeit zeichnet sich durch eine riesenhafte Entfaltung der Pflanzenwelt aus: mächtige Waldungen von Farrenbäumen, Schuppenbäumen und fußdicken Schachtelhalmen, daneben auch Nadelhölzer und einige palmenartige Bäume. Die Wasserthiere verrathen zum ersten Male den Unterschied von Salz- und Süßwasser. Im Uebrigen ist die Fauna von derjenigen der vorhergehenden Epoche nur wenig verschieden. Als Vorläufer der Saurier erscheint eine Eidechsenart, der Archegosaurus, noch in der bescheidenen Länge von ungefähr 32 cm.

5. Die Dyaszeit, dem Anscheine nach eine Epoche mächtiger vulkanischer Kämpfe, auf welche eine allgemeine Senkung des Bodens folgte. Flora und Fauna, wiewohl manches Eigenthümliche bietend, sind ärmer als in der vorangegangenen Periode, ähneln jedoch deren Producten mehr wie denjenigen der folgenden Perioden. Zum ersten Male, so will man wahrgenommen haben, weisen an den fossilen Baumstämmen die Jahresringe auf den Wechsel der Jahreszeiten hin. Die Panzer- und Knorpel-

fische weichen den Schuppenfischen, die Saurier sind noch immer selten, selbst Spuren von Vögeln will man entdeckt haben.

Die **mesozoische Periode** eröffnet:

6. die Triaszeit. Von jetzt ab überholt die Entwicklung der Thierwelt diejenige der Pflanzenwelt. Letztere weist auf vorwiegende Sumpflandschaft hin. Die Saurier nehmen bereits drohendere Proportionen an: so das in seinem Körperbau dem Frosche verwandte, jedoch etwa 3 m. lange Labyronthodon oder Cheirotherium und der ungefähr 7 m. lange, krokodilähnliche Belodon, welcher die Neckargegend unsicher machte.

7. Die Jurazeit. Auf dem Lande nehmen Nadelhölzer und Cycadeen überhand, daneben zahlreiche Farrenkräuter, auch Schachtelhalme u. a. m. Die Hegemonie während dieser Epoche fällt den Reptilien zu. In den Gewässern tummeln sich der Ichthyosaurus, halb Fisch, halb Eidechse, in vielen Arten vertreten, deren Länge von 40 cm. bis 10 m. variirt; der dem Gavial ähnliche Teleosaurus, am ganzen Körper mit starken Panzerplatten gewappnet, bis 7 m. lang; der Plesiosaurus mit dem Kopfe einer Eidechse, den Zähnen eines Krokodils, dem Rumpfe eines Vierfüßlers, den Flossen eines Wales und einem ungeheuren Schlangenhalse, von welchem jüngst ein ungefähr 6 m. langes Exemplar gefunden wurde[1]. Auf diese Könige des Jurameeres, denen mannigfache Fischarten zur Seite gehen, folgen in jüngeren Schichten nicht minder gewaltige Landsaurier: der Megalosaurus, der nach Cuvier 13—17 m. maß; der Iguanodon, den man zu einem Ungeheuer von 20 m. Länge reconstruiren zu dürfen glaubt, und kleinere, sich von Insekten nährende Flugsaurier. Die Existenz von Vögeln steht für diese Epoche außer Zweifel. Als erster Vorläufer der Säugethiere begegnet uns ein Beutelthier, das Thylacotherium Prevosti.

8. Die Kreidezeit. Die Wassersaurier treten wiederum zurück, während die Landsaurier in den früheren und in neuen, ebenbürtigen Gestalten vorkommen. Die Flora ist durch das erste Erscheinen der Laubhölzer gekennzeichnet.

Die **känozoische Periode** umfaßt:

9. Die eocene Zeit. Flora und Fauna sind von derjenigen der vorigen Periode scharf geschieden. Die Farrenkräuter sinken zu ihren jetzigen, bescheideneren Formen herab, die Nadelhölzer treten zurück: dafür sind die Laubhölzer vorherrschend, üppig entfalten sich die bisher spär-

---

[1] Vgl.: Das Ausland 1876, Sp. 1040.

lichen Gräser und Dicotyledonen. Dabei trägt die Flora überall einen ausgesprochen tropischen Charakter. In der Thierwelt machen sich die Säugethiere bemerklich: vorerst Dickhäuter, Fledermäuse, Beutel- und Nagethiere. Die Zeit der Saurier ist vorbei.

10. Die miocene Zeit. Den ächt tropischen Pflanzenformen, aus denen bisher die Vegetation ausschließlich bestand, treten nunmehr solche Formen, welche der gemäßigten und selbst der kalten Zone angehören, zur Seite. Zum ersten Male erscheinen Affe und Pferd. Die Wiederkäuer sind durch das Geschlecht der Hirsche vertreten. Raubthiere kommen nur vereinzelt zum Vorschein. Noch immer üben die Dickhäuter eine unbestrittene Herrschaft über das Land, vorab das Mastodon, der gewaltige Ahnherr des Elephanten.

11. Die pliocene Zeit. Die Flora ist beinahe ganz diejenige unserer Tage. Fast alle Thierfamilien der Jetztzeit haben hier ihre Vertreter, nur sind die Arten verschieden.

Die postpliocene Epoche ist das Zeitalter des Menschen.

Es kommt hier zunächst, wie jedermann sieht, auf die Frage an, in wie weit sich die angeführten geologischen Perioden mit dem dritten bis sechsten biblischen Tagewerke decken, denn hinsichtlich der organischen Schöpfung sind die Berührungspunkte am greifbarsten. Die devonische Zeit stellt sich uns dar als die Zeit der ersten Hebung des Festlandes und des ersten Aufkommens einer Landvegetation[1]; die folgende Steinkohlenzeit ist die Epoche massen- und riesenhafter Entfaltung der Pflanzenwelt: man hat darum beide Zeiträume zum dritten Schöpfungstage in Beziehung gebracht. Ebenso erreichen in der Jura- und Kreidezeit die Wasserthiere, in der känozoischen Periode die Landthiere den Höhepunkt ihrer Entwicklung: das wäre der fünfte und sechste Schöpfungstag. So hätten wir eine gewisse Übereinstimmung zwischen Bibel und Geologie — freilich noch keine allseits befriedigende — gefunden.

Zuerst drängt sich die Frage auf: wo bleiben die Flugthiere des fünften Tages? Die wenigen Flugsaurier reichen hier nicht aus; die Existenz von Vögeln steht für die Jurazeit allerdings fest, doch sind der Überreste bisher so wenige gefunden worden, daß man versucht wäre, die Annahme zu beanstanden, daß jene Zeit die Epoche einer großen Entfaltung der Vögel gewesen sei. Indessen weiß die Geologie auf diese

---

[1] Die marine Flora trifft der Wortlaut der Bibel nicht, und steht somit deren vordevonisches Auftreten der concordistischen Theorie keinenfalls im Wege.

Schwierigkeit Bescheid. Sie findet es begreiflich, daß sich die Gerippe von Vögeln nicht so gut erhalten konnten, wie diejenigen von Wasserthieren. Letztere wurden nach ihrem Verenden von dem Schlamme, den sie ihr Leben lang durchwühlt hatten, eingehüllt, vor Zersetzung bewahrt und so der Versteinerung entgegengeführt, während die Gebeine von Vögeln meistens auf dem trockenen Lande den Einflüssen der Witterung ausgesetzt blieben und so viel rascher der Zersetzung anheimfielen, welcher ohnehin die dünneren Knochenwände nur geringen Widerstand zu leisten im Stande waren. Einen schlagenden Beleg für diese Erklärung liefert eine Thatsache der eocenen Zeit. Im Londoner Gyps fand man in liegender Stellung zahlreiche Überreste von Säugethieren. Während die untere Seite der Gerippe sich wohl erhalten hatte, fand sich die obere Seite wie weggeschnitten. Der Grund hievon liegt darin, daß nach dem Tode der Thiere die untere Seite des Körpers in den bereits halberstarrten Schlamm versank, während die andere den Einflüssen der Witterung ausgesetzt blieb und bald vollständig verschwand. Übrigens sollen die Spuren von Vögeln, welche man in der Dyaszeit entdeckt haben will, auf Individuen von riesigen Dimensionen hinweisen, und so ist allerdings die Aussicht vorhanden, es werde der Geologie der Beweis noch gelingen, daß während der Jura- und Kreidezeit die Luftthiere an Zahl, Größe und Mannigfaltigkeit keineswegs hinter den Wasserthieren zurückstanden.

Eine weitere Schwierigkeit macht der vierte Schöpfungstag: derselbe müßte nach concordistischer Auffassung etwa der Dyas- und Triaszeit entsprechen. Daß der Nachweis dieses Tages für die Geologie seine besonderen Schwierigkeiten haben dürfte, leuchtet auf den ersten Blick ein: handelt es sich doch zunächst nicht um tellurische Neubildungen, sondern um uranische Vorgänge und durch sie bedingte klimatische Veränderungen, deren Wirkungen allerdings auch in der Erdkruste ihre Abdrücke hinterlassen haben mögen. Bedeutsam sind hier unter Anderem die an fossilen Bäumen jener Epoche mehrfach wahrgenommenen Jahresringe, als Zeichen des nunmehr eingetretenen Wechsels der Jahreszeiten: doch ist vorerst weitere Bestätigung abzuwarten. Die Möglichkeit, daß hier die Geologie den Beweis im concordistischen Sinne ergänze, ist jedenfalls vorhanden und somit die Hoffnung — aber auch die Geduld nicht zu verlieren.

Und endlich die zwei ersten Schöpfungstage? Es fällt uns nicht ein, die geistreichen Combinationen, welche da von concordistischer Seite gewagt worden sind, wiederzugeben: dieselben dürfen zur Stunde wohl noch

keinen höheren Werth als denjenigen bloßer Hypothesen beanspruchen. Die Untersuchungen der Geologie sind alle bisher diesseits der azoischen Periode stehen geblieben: ob aber, unter Voraussetzung der Richtigkeit der concordistischen These, der Anfang des ersten oder selbst des zweiten biblischen Schöpfungstages ebenfalls diesseits dieser Periode zu suchen ist? — Lassen wir der Wissenschaft ihre Zeit.

Die Übereinstimmung zwischen Bibel und Geologie, falls sie — was künftigen Forschungen festzustellen vorbehalten bleibt — im Sinne der concordistischen Auffassung wirklich statthaben sollte, dürfte sich demgemäß etwa folgendermaßen gestalten:

erster und zweiter Schöpfungstag — vordevonische Epoche,
dritter Schöpfungstag — devonische und Steinkohlenzeit,
vierter Schöpfungstag — Dyas und Trias,
fünfter Schöpfungstag — Jura- und Kreidezeit,
sechster Schöpfungstag — die känozoische Periode.

Gegen diese ganze Concordienformel macht sich nun aber noch ein Bedenken geltend. Wasserthiere erscheinen nicht etwa erst im Jura, Landthiere nicht etwa erst in der känozoischen Periode. Desgleichen kommt das Auftreten neuer Pflanzengeschlechter nicht mit dem Ende der Steinkohlenzeit, das Auftreten neuer Luft- und Wasserthiere nicht mit dem Anfang der känozoischen Periode zum Abschluß. Im Gegentheil hat jede neue Epoche ihre eigene, den klimatischen Verhältnissen entsprechende Flora und Fauna. Das Erscheinen neuer Pflanzenfamilien, neuer Geschlechter von Wasserthieren setzt sich ununterbrochen bis in das jetzige Weltalter fort. Ist hiemit aber nicht die zeitliche Aufeinanderfolge der Schöpfungstage verwischt? kommt man so nicht zurück auf die bloß logisch geschiedenen Momente der idealen Auffassung? Nein. Für die Übereinstimmung von Bibel und Wissenschaft im concordistischen Sinne genügt es, sagt man uns, daß die Geschichte der Erde, wie sie sich uns aus den Archiven der Geologie offenbart, in gewisse Abschnitte zerfällt, welche nicht zwar bis in's kleinste Detail, aber doch in ihren Hauptumrissen den biblischen Schöpfungstagen entsprechen. Derartige Abschnitte sind aber, nach dem Dafürhalten der Concordisten, die oben genannten in der That. Die devonische und vor Allem die Steinkohlenzeit ist so recht die Epoche der großartigsten Vegetation: die Riesen der Pflanzenwelt führen da das Scepter der Weltherrschaft; was Luft und Meer und Land an lebenden Wesen birgt, verschwindet im Vergleiche mit ihnen — das ist der dritte Tag. In der Jura- und Kreidezeit tritt die Vegetation in bescheidenere

Schranken zurück, das Scepter geht über in die Hände der Titanen der Gewässer und Lüfte — das ist der fünfte Tag. Wenn auch sie den Colossen des Festlandes weichen müssen, dann dämmert der sechste Tag. So hätte also die Geologie wie die Bibel einen „Tag" der Pflanzen, einen „Tag" der Luft- und Wasserthiere, einen „Tag" endlich der Landthiere.

Auf diese soeben entwickelte Auffassung der Concordisten gedenken wir im nächsten Kapitel zurückzukommen, da unser Urtheil über deren Theorie durch eben dieselbe bedingt ist.

---

9. Vision und Wirklichkeit.

Wir haben festzustellen gesucht, daß unser Schöpfungsbericht zunächst Ausdruck einer unserem Stammvater zu Theil gewordenen Vision ist. Eine derartige Vision kann ein durchaus getreues Abbild der Personen, Dinge oder Vorgänge sein, welche deren Gegenstand bilden. Sicherlich hat Adam in der Entzückung seinen Leib unter Gottes Hand genau diejenige Gestalt annehmen sehen, welche demselben in Wirklichkeit eigenthümlich war. Sicherlich erkannte er in dem Weibe, dessen Hand Gott in die seinige legte, Zug für Zug die aus seiner Rippe gebildete Gefährtin. Und wenn es Act. 9, 12 von Saulus heißt: „Er hatte einen Mann geschaut, Ananias mit Namen, welcher eintrat und ihm die Hände auflegte, damit er das Augenlicht wiedererlange“ — so dürfen wir annehmen, daß Gestalt und Handlung dieses Ananias im Gesichte ganz genau seiner wirklichen Gestalt und der Handlung, welche er nachher an Saulus vornahm, entsprachen. Zweck der angeführten Visionen war ja eben der, daß Adam gerade sich selbst als das göttliche Gebilde, daß er gerade Eva als die für ihn bestimmte Gefährtin, und daß Saulus gerade Ananias als den ihm von Gott gezeigten Lehrer und Heiler erkenne.

Aber eine Vision kann auch ein ganz symbolisches Gepräge tragen. So schaut Jeremias[1] die Völker, welche als die Vollstrecker göttlichen Strafgerichtes wider Jerusalem heraufziehen, unter dem Bilde eines Kessels voll siedenden Wassers, welches dem Überlaufen nahe ist. Dießmal bezweckte die Vision gar nicht, den Propheten mit Zahl, Kleidung, Bewaffnung u. dgl. der im Anzuge begriffenen Feinde bekannt zu machen. Erfahren sollte er bloß, daß dem Lande ein Einfall gewaltiger Kriegsvölker bevorstehe: daher der mit Wasser, dem Symbol der Völker, gefüllte Kessel; daß Gottes Zorn wider Juda die treibende Ursache ihres Ein=

[1] 1, 13–15.

falles sei: daher die vom göttlichen Zornfeuer bis zum Siedepunkt erhitzten Wasser; daß die Völker den Weg von Norden her kommen würden: daher der von Norden gegen Süden zu sich neigende Kesselrand.

Zwischen der Vision endlich, welche ein durchaus symbolisches Gepräge hat, und derjenigen, welche ein genauer Abdruck der Wirklichkeit ist, liegen, das versteht sich von selbst, zahlreiche Abstufungen in der Mitte.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß die sinnliche Seite einer Vision insofern ein mehr oder minder genaues Abbild der Wirklichkeit sein wird, als solches der Zweck der Vision erheischt. Zielt dieselbe in erster Linie darauf ab, eine ganz bestimmte Vorstellung eines Gegenstandes oder einer Person zu vermitteln, nun, dann muß die Übereinstimmung zwischen Vision und Object eine vollständige sein. In den meisten Fällen jedoch offenbart Gott in der Vision bloß Dinge, welche er, streng genommen, auch durch bloß mündliche Mittheilung kund geben könnte. Zieht er demungeachtet die Offenbarung mittelst einer Vision vor, so thut er dieses, weil er den ganzen Menschen zu sich erheben, gleichsam zu allen seinen Fähigkeiten zugleich reden will. Die sinnliche Seite der Vision ist dann nicht um ihrer selbst willen da, sie ist nur ein sinnliches Kleid geistiger Wahrnehmungen, gleichsam ein sinnliches Phantasma, das der Offenbarung intellectueller Wahrheiten zur Seite geht.

Jeder geistige Act der Menschenseele ist von einer entsprechenden Thätigkeit des inneren Sinnes begleitet. Denke ich einen bestimmten, mir wohlbekannten Wald, so schwebt sofort meiner Phantasie das ganz bestimmte Bild dieses Waldes vor. Denke ich einen Wald im Allgemeinen, dann wird sich meine Phantasie gleichfalls eine entsprechende Vorstellung zurechtlegen, und weil sie keiner anderen, als ganz bestimmter Vorstellungen fähig ist, darum wird sie aus dem Schatze ihrer Erinnerungen dasjenige ergänzen, was meinen Gedanken an Bestimmtheit abgeht: sie wird sich etwa die Vorstellung eines Eichen-, eines Buchenwaldes bilden. Enthält etwa darum dieses ihr Phantasma eine Unwahrheit? Nein: im Grunde vermag es eine solche gar nicht zu enthalten. Denn indem mein Geist dasselbe schafft, behauptet oder beabsichtigt er ja nicht ein Nachbild des Gegenstandes zu schaffen: er prägt einfach in spontaner Thätigkeit die Umrisse des Gegenstandes aus, welche in der geistigen Vorstellung vorhanden sind, und, weil er nicht Allgemeines, sondern nur Besonderes auszuprägen vermag, darum individualisirt er.

Wollte Gott Adam in der Schöpfungsvision das genaue, bis in's Einzelne getreue Spiegelbild des Schöpfungsherganges vermitteln, oder

war vielmehr die Vision nur ein solches sinnliches Phantasma, welches der Offenbarung geistiger Wahrheiten zur Seite gehen sollte? Daß Letzteres der Fall war, dafür hat uns die Genesis bereits einen Fingerzeig gegeben: die längeren geogonischen Perioden ließ Gott Adam unter dem Bilde von „Tagen" schauen. Dieser Fingerzeig soll für die nun folgende Untersuchung maßgebend sein: in unserem Schöpfungsberichte zu unterscheiden zwischen Kleid und Gehalt, zwischen visionärer Form und Wirklichkeit — das ist die Aufgabe, die uns noch zu lösen bleibt.

Vom Geiste Gottes getragen schwebt Adam in der Entzückung über den Wassern, um Zeuge der Großthaten zu sein, welche Gott im Anfange vollbracht hat. Vor seinen Augen wird es Licht, darnach scheiden sich obere und untere Gewässer, Land und Meer. Wie sein visionärer Standpunkt ein ganz bestimmter (vgl. S. 81 f.), so war offenbar sein visionärer Horizont ein begrenzter: Adam sah jedenfalls nicht die ganze Erde von Pol zu Pol. Was sich seinen Blicken darbot, war eine ganz bestimmte Gegend in Asien, das Land Eden, ganz das nämliche, in welchem er sich bei seinem Erwachen aus der Vision wiederfand.

Dürfen wir nun darum etwa mit dem presbyterianischen Geistlichen J. Pye Smith [1] annehmen, die biblische Schöpfung sei gar keine Schöpfung der ganzen Erde, sondern bloß eine Neugestaltung eines aus irgend welchen noch unermittelten Ursachen in chaotische Finsterniß versenkten, gänzlich unter Wasser gesetzten centralasiatischen Landstriches? hier hätte Gottes Machtwort Licht und Leben wieder erweckt, welche anderwärts auf Erden ohne Störung und Unterbrechung ihre Herrschaft behauptet hätten? — Eine solche Annahme wäre unbegründet. Aus dem bloßen Umstande, daß Adam die Entstehung nicht der ganzen Erde mit Augen sah, dürfen wir eben so wenig den Schluß ziehen, daß seine Vision nicht die Erschaffung der ganzen Erde betraf, als wir — selbst abgesehen von Gen. 1, 11. 12 und 2, 5. 6 — aus dem andern Umstande, daß Adam die Entstehung der Erde in nicht länger als sechsmal vierundzwanzig Stunden sich vollziehen sah, schließen dürfen, dieselbe habe in Wirklichkeit nur so lange gedauert (vgl. S. 105 f.). Jene Annahme wäre aber zudem auch positiv unrichtig. Allerdings kann das Wort arez an und für sich sowohl die Erde im weitesten Sinne, als in engerem Sinne einen beliebigen Theil derselben, ein Land bezeichnen: aber ein Gleiches gilt nicht vom Worte

[1] The relation between the Holy Scriptures and some parts of Geological Science. 5th. ed., London 1854, p. 250.

„Himmel“ und folglich auch nicht vom Doppelausdrucke „Himmel und Erde“. Sodann haben wir bei Besprechung der idealen Auffassung darauf hingewiesen, daß die Schöpfungsvision, wie sie in der Genesis vorliegt, in erster Linie dem Menschen das in der heiligen Schrift so häufig wiederkehrende Weltgesetz zum Bewußtsein bringen sollte: Weil Gott in sechs Tagen Himmel und Erde geschaffen und am siebenten Tage geruht hat, darum soll auch der Mensch nach je sechstägiger Arbeit einen Sabbath feiern. Wir haben dort die ideale Auffassung aus dem Grunde abgelehnt, weil die biblischen Parallelstellen, welche mit der Darstellung des Schöpfungsberichtes sachlich eins sind, eine zeitliche Aufeinanderfolge der Schöpfungstage fordern: deßgleichen weisen wir nun hier die Smith'sche Annahme von der Hand, weil eben dieselben Paralleltexte uns verbieten, unter der „Erde“ des Schöpfungsberichtes einen beschränkten Landstrich zu verstehen. Oder dachte etwa der Psalmist an einen Landstrich Mittelasiens, da er[1] sang: „Im Anfang hast Du, o Herr, die Erde gegründet und Deiner Hände Werk ist der Himmel: sie werden vergehen, Du aber bestehst?“ Legte Gott zum Andenken an die Trockenlegung eines centralasiatischen Landstriches Israel die Heiligung des Sabbath so sehr an's Herz? u. s. w. u. s. w.

Also die Erschaffung der ganzen Erde wurde dem Geiste Adams kundgethan, während sein Auge ein beschränktes Stück Erde entstehen sah, und während es sechsmal vor seinen Augen Morgen und Abend ward, wurde seinem Geiste die Sechszahl der Schöpfungsperiode offenbar. Gewiß ist ferner, daß, indem sein Auge innerhalb sechs Tagen die Scheidung von Licht und Finsterniß, von Land und Meer sich vollziehen, Pflanzen und Thiere entstehen sah, sein Geist inne ward, daß überall auf Erden diese Scheidungen und Schöpfungen Gott zum Urheber haben und daß sie überall auf Erden innerhalb der durch die sechs Tage bezeichneten Schöpfungszeit in's Dasein getreten sind. Sind wir nun aber zu der Annahme genöthigt, daß diese Scheidungen und Schöpfungen auch überall auf Erden *in der gleichen Reihenfolge* vor sich gegangen sind?

Auf Paralleltexte brauchen wir hier keine Rücksicht zu nehmen, da nirgendwo sonst in der heiligen Schrift die Reihenfolge der Schöpfungstage urgirt wird. Wir können uns die Sache etwa so denken: Wenngleich die Geschichte der ganzen Erde thatsächlich in sechs, vielleicht durch

[1] Psalm 101, 26.

großartige tellurische Umwälzungen [1], von einander geschiedenen Acten verlief, so mochten doch die Vorgänge, die sich in den einzelnen Acten vollzogen, nicht überall auf Erden zu gleicher Zeit auch die gleichen gewesen sein. An manchen Orten mochte deren Reihenfolge die in der Genesis angegebene sein. Anderwärts hingegen hatte vielleicht schon am dritten Tage die Erschaffung der Wasserthiere, am vierten erst die Hebung des Festlandes statt und leuchtete am fünften die Sonne auf die eben geschaffenen Luftthiere herab. An andern Orten mochten die Continente gleich am vierten Tage sich mit Landthieren bevölkern und wieder an anderen die Sonne gleich am dritten Tage ihre Herrschaft am Himmelsgewölbe antreten. So ging zwar die gesammte Entwicklung unseres Planeten in sechs Epochen vor sich, die innerhalb derselben gewordenen Schöpfungen aber waren nicht aller Orten die gleichen, die Epochen selbst waren überall nur der Dauer, nicht dem Inhalte nach identisch. Indem sie nun aber unter dem Bilde von Tagen vor dem sinnlichen Auge des Schauenden aufgingen, indem sie für sein Auge aus Phasen der Erdentwicklung zu ebenso vielen Phasen der Gestaltung des Landes Eden wurden, nahmen sie auch eben jene individuelle Färbung an, welche diejenige des Hexaemeron im Lande Eden gewesen war. Adam sah die Tagewerke in der im Schöpfungsberichte angegebenen Reihenfolge, weil sie in dieser Reihenfolge im Lande Eden, nichts anderwärts sich abgelöst hatten. — Freilich sind einige der biblischen Tagewerke so beschaffen, daß sie nicht wohl in einer anderen, als der in der Genesis erwähnten Aufeinanderfolge vor sich gehen konnten. Die Einsetzung des regelmäßigen Wechsels von Tag und Nacht konnte offenbar nur für die ganze Erde gleichzeitig erfolgen, da sie auf der Achsendrehung des Erdkörpers beruht. Nirgendwo, so scheint es, konnte von einer Erhebung des Festlandes aus den Wassern die Rede sein, ehe sich die oberen von den unteren Gewässern getrennt hatten. Für keinen Ort dürfte wohl eine Erschaffung von Thieren vor den Pflanzen angenommen werden, weil die Thierwelt von Naturwegen mittelbar oder unmittelbar auf die Pflanzenwelt angewiesen ist. Endlich war, da überall auf Erden die Schöpfung mit dem Hexaemeron zum Abschluß kam, der siebente Tag ein Sabbath für die ganze Erde. Die Veränderungen, welche in der Aufeinanderfolge der Schöpfungen an

---

[1] Übrigens ist die Annahme derartiger tellurischer Umwälzungen am Schlusse der einzelnen Schöpfungsepochen von der Naturwissenschaft definitiv aufgegeben und so die hier besprochene Ansicht wohl von dieser Seite als abgethan zu betrachten.

verschiedenen Orten angenommen werden könnten, wären somit ziemlich beschränkt. Immerhin jedoch wären solche, wie wir oben ausgeführt haben, denkbar und, da nichts im Worte Gottes dem Exegeten die Überzeugung aufnöthigt, die sechs Schöpfungsperioden seien überall auf Erden nicht allein der Dauer, sondern überdieß dem Inhalte nach identisch gewesen, exegetisch auch durchaus zulässig.

Ob aber die soeben entwickelte Auffassung nicht auch unter folgender Modification noch zulässig wäre? Man könnte 1) festhalten, daß die Gestaltung des Landes Eden innerhalb eines Hexaemeron, dessen einzelne Acte in der von der Bibel gegebenen Folge sich ablösten, vollendet wurde, so daß hier die sechs Tage von einander auch objectiv geschieden waren, während 2) andererseits die Gestaltung der übrigen Erde zwar innerhalb des gleichen Zeitraumes erfolgte, ohne daß jedoch hier in demselben sechs objectiv unterschiedene Abschnitte hervorgetreten wären. Es bliebe, so scheint es, auch da noch wahr, daß Himmel und Erde innerhalb sechs Tagen geschaffen seien, innerhalb eines Zeitraumes nämlich, der, in Eden wenigstens, wirklich zu einem Hexaemeron sich abgliederte und in dieser Gliederung sich dem Geiste des schauenden Stammvaters darstellte. Stiege ein Bergmann zu Anfang der Woche in die Grube hinab und kehrte er erst am siebenten Tage wieder zurück, so würde man mit allem Rechte von ihm sagen, er habe „sechs Tage" unter der Erde zugebracht. Drunten in der Grube freilich bestand der Unterschied der Tage nicht mehr: aber es genügt, um jene Ausdrucksweise zu rechtfertigen, daß jenem Unterschiede außerhalb der Grube objective Realität zukam. — Was ist nun von einer solchen Auffassung zu halten? Auf den ersten Blick erscheint dieselbe allerdings etwas gesucht und gekünstelt, doch würden wir es ausschließlich vom Standpunkte der Genesis nicht wagen, dieselbe zu verurtheilen, wohl aber von einem weiteren biblischen Standpunkte. Der a. a. O. sich wiederholende Ausspruch, Gott habe Himmel und Erde innerhalb sechs Tagen erschaffen, ist nicht einfach ein Nachhall unseres Berichtes, sondern vielmehr eben die These, die in visionärer Umhüllung auch dem Berichte zu Grunde liegt. Wir brauchen jenen Ausspruch nicht erst aus der Schöpfungsvision zu erklären, es kommt ihm auch unabhängig von ihr Sinn und Wahrheit zu. Welcher ist nun der natürliche Sinn des Satzes, innerhalb sechs Tagen habe Gott die Welt geschaffen? Offenbar kein anderer, als die geogonische Entwickelung der ganzen Erde sei in sechs Abschnitten vor sich gegangen.

Gehen wir jetzt zu dem Inhalte der einzelnen Schöpfungs-

werke über und suchen wir zu ermitteln, in welchem Grade hier Vision und Wirklichkeit sich decken. Die sinnliche Seite einer Vision, sagten wir, kann entweder ein Abbild der Wirklichkeit oder bloß eine symbolische Darstellung derselben sein. Daß Adams Auge in der Entzückung keine bloß symbolische Darstellung der Schöpfungsvorgänge schaute, das lehrt ein Blick auf den Schöpfungsbericht und liegt auch in der Natur der Sache. War das Absehen der Vision darauf gerichtet, den ganzen Menschen zu adeln, Geist und Sinn in den Bereich göttlicher Mittheilung zu erheben, so empfahl es sich auch, daß ihm vergönnt wurde, nicht unter dem Schleier von Symbolen die Weltschöpfung zu schauen. Zu dem gleichen Schlusse leitet uns ein Blick auf die religiösen Wahrheiten, welche diese Vision dem Stammvater vermitteln sollte. In Gott sollte er den allmächtigen Urheber der ganzen sichtbaren Welt erkennen; diese Wahrheit, die Grundlage aller folgenden, sollte ihm recht klar und anschaulich zum Bewußtsein gebracht werden. Diese Klarheit und Anschaulichkeit mußte in hohem Grade dabei gewinnen, daß er die verschiedenen Klassen der Geschöpfe einzeln aus Gottes Hand hervorgehen, daß er Tag für Tag Gott an der Arbeit sah. Er sollte sich seiner Verpflichtung bewußt werden, Gott in dessen Werken zu verherrlichen; mehr noch: die Vision sollte selbst eine practische Anleitung zu dieser Verherrlichung sein. Aber zum Lobe Gottes wird der Mensch eben am wirksamsten angeregt durch die Betrachtung, nicht abstracter Wahrheiten oder Symbole, sondern der Gotteswerke selbst. Das ergibt sich schon aus der Natur dieser Werke, deren wesentliche Bestimmung eben die ist, zur Erkenntniß, zum Lobe und zur Liebe des Schöpfers überzuleiten; das ergibt sich gleichfalls aus der heiligen Schrift, welche vorzugsweise diese Saite anschlägt, so oft sie den Menschen zum Lobe Gottes einladet; stünde ihr ein wirksameres Motiv zu Gebote, sie hätte demselben sicherlich den Vorzug gegeben. — Sodann lag es im Plane Gottes, im Heptaemeron die Promulgirung der Weltordnung zu vollziehen, durch Feststellung des Verhältnisses der einzelnen Geschöpfe zu einander und aller zu Gott. Die Gewässer sollten den Fischen, das Festland den übrigen Thieren und dem Menschen zur Wohnung, die Vegetation sollte Mensch und Thieren zur Speise, die Thiere wieder dem Menschen zur Hilfe angewiesen werden; er selbst, der König der Schöpfung, sollte am siebenten Tage in seinen hohenpriesterlichen Beruf Gott gegenüber eingeführt werden. Hiezu war es erforderlich, daß im Verlaufe der Vision die Glieder des Kosmos einzeln hervortraten, daß sich ihre Entstehung in einem historischen Bilde

vor dem Schauenden vollzog. Die Hauptwahrheit endlich, welche dem ersten Menschen geoffenbart werden sollte, war die, daß die Weltschöpfung in einem Heptaemeron zum Abschluß gekommen und daß dieses von Gott zum Urbilde der Erdenwoche erhoben worden sei. Auf die Sechszahl der Schöpfungstage kam es hier an. Nun hätte sich Gott freilich allenfalls damit begnügen können, dieselben in irgend eine symbolische Form zu kleiden, ähnlich wie er Pharao die Jahre des Überflusses und der Mißernte unter dem Bilde von fetten und von mageren Kühen sehen ließ. Indessen behielt auch hier das Sprüchwort: verba movent, exempla trahunt, gewissermaßen seine Geltung. Sollte der Mensch wirksam angetrieben werden, sich die Gotteswoche zum Ideal der eigenen Erdenwoche zu nehmen, dann empfahl es sich, ihn in einem historischen Bilde gleichsam Gott an der Arbeit, ihn das Hexaemeron sammt seinen Tagewerken schauen zu lassen.

Geht nun einerseits aus dem Gesagten hervor, daß eine rein symbolische Darstellung der Schöpfungsvorgänge dem Zwecke der Schöpfungsvision nicht genügt hätte, so läßt sich andererseits doch auch zeigen, daß ebenso wenig ein erschöpfendes Detailbild demselben entsprochen hätte. Es ergibt sich dieses aus dem Maße der Profanbelehrung, welche die Vision dem Menschen zu vermitteln berufen war. Daß ein gewisses Maß profaner Unterweisung mit zum Zwecke der Schöpfungsoffenbarung gehörte, wurde S. 88 ff. dargethan. Dasselbe entsprach offenbar demjenigen äußeren Berufe, auf welchen der erste Mensch durch Gott selbst angewiesen worden war. Alle Werke des Herrn sind vollkommen: darum sollte Adam als der Landmann von Gottes Gnaden, nun auch von Gotteswegen mit der Summe jener Kenntnisse ausgestattet werden, die dem Landmanne in seinem Stande zu Gute kommen. Hierher zählt in erster Linie der Einblick in die Natur der Thiere, welchen Gott ihm gewährte, ein entsprechender Einblick in die Beschaffenheit der Pflanzen, wie ihn Gen. 2, 15 zu fordern scheint, die Belehrung über die Functionen der Gestirne am vierten und wohl auch über atmosphärische Verhältnisse an den vorhergehenden Tagen. Selbst eine gewisse Kenntniß der im Innern unseres Planeten wirkenden Kräfte und Gesetze mochte Adam wohl zu statten kommen, und eine gewisse Bekanntschaft mit der Geschichte der ihm zur Bebauung überwiesenen Erde dürfte zwar nicht als ein Erforderniß seiner Stellung, aber doch als eine passende Zugabe erscheinen. Auch im Bereiche profanen Wissens ist Adam von der Hand des Schöpfers freigebig ausgestattet worden: aber diese Ausstattung durfte, woferne sie

eine Vollkommenheit bleiben sollte, vorerst über das seinem nächsten Berufe entsprechende Maß nicht hinausgehen. Hätte Adam alle Erdschichten, so viele ihrer geworden sind, vor seinen Augen sich ablagern, alle Floren und Faunen der Urzeit erscheinen und verschwinden sehen, dann war er ein durchgeschulter Geologe und Paläontologe, dann gehörte er auch nicht mehr hinter den Pflug. Seine Kenntniß der Erde und ihrer Geschichte mußte gleichartig sein mit seinen Anschauungen über die Functionen der Gestirne, über Thier- und Pflanzenwelt: jene mußte, um uns so auszudrücken, der gleichen Bildungsstufe angehören wie diese. Welcher Art letztere war, haben wir gesehen: für ihn gab es zwei „große" Leuchten, Sonne und Mond, und daneben die übrigen Gestirne, „große" und daneben natürlich auch kleine Wasserthiere; die Landthiere waren ihm entweder Hausthiere, wilde Thiere oder kleineres Gethier; Pflanzen kamen insoweit in Betracht, als sie ihm oder den ihm näher stehenden Thieren zur Speise dienten. — Das Alles berechtigt uns, denken wir, zu dem Schlusse, daß dasjenige, was Adam in der Vision gezeigt ward, kein Detailbild der Schöpfungsvorgänge war, daß sich dieselben vielmehr nur *in ihren Hauptumrissen* vor seinen Augen zeichneten.

Ja, wir gehen noch einen Schritt weiter. Sowie uns der Bericht der Genesis die Dauer der Erdentwicklung nicht einfach in ihren Hauptumrissen, als eine Sechszahl von Zeiten, sondern überdieß in einem Gleichnisse, unter dem Bilde von 24stündigen Tagen darstellt: so dürfen, so müssen wir vielleicht auch die einzelnen biblischen Schöpfungswerke als *eben so viele Gleichnißbilder entsprechender Erdentwicklungsphasen* betrachten. Sie hielten demzufolge die Mitte zwischen bloßen Symbolen und ausführlichen Detailbildern, sie wären Gleichnißbilder und müßten als solche erklärt werden. Versuchen wir, dieses zu thun.

Die Genesis sagt uns, daß am *ersten Welttage* der Wechsel von Tag und Nacht oder, wenn wir an Stelle der Wirkung die Ursache setzen wollen, die planetare Achsendrehung eingetreten sei. Die Erde bot hier dem Auge des Schauenden den Anblick eines einzigen, grenzenlosen Meeres. — Daß nun dieses Meer in Wirklichkeit eben nichts Anderes gewesen sei, als jene Substanz, welche wir Wasser nennen, das HO_2 des Chemikers, sind wir keineswegs anzunehmen genöthigt; ebenso wenig, daß sich unterhalb der flüssigen Masse damals bereits feste Erde befand. Wir können, wenn uns beliebt, in dem biblischen Urmeere das Bild eines geogonischen Stadiums erblicken, in welchem sich die ganze Erdmasse in

einem flüssig-gasförmigen Zustande befand. Ja, mehr noch. Das Auge des Schauenden übersah, wie wir oben bemerkten, nicht die ganze Erde, sondern nur einen verhältnißmäßig sehr beschränkten Raum. Wer sagt uns, daß jener Raum damals in Wirklichkeit bereits ein Stück Erde war? Warum konnten nicht dazumals noch Erde, Sonne und alle Gestirne ein einziger, um die eigene Achse rotirender Gasball sein, ungeheuer nach unserer beschränkten Vorstellung und doch vor Gott bloß ein „Tropfen“ [1], von allmächtiger Hand hinausgeschleudert in's Dasein? ein Gasball, der zuerst in Folge der Centrifugalkraft um seinen Äquator eine Abplattung erfuhr, die dann zur Loslösung eines selbständigen Dunstringes führte, der sich selbst wieder in zahllose, um die eigene Achse und um die Ursonne rotirende Planeten zertheilte? Daß dieses Alles im Anfange allenfalls so gewesen, brauchte freilich dem Stammvater, dem Landmanne von Gottes Gnaden, nicht kund gethan zu werden: aber immerhin konnte das Schöpfungsbild, welches er schaute, Bild eines Weltzustandes, wie wir ihn eben beschrieben haben, sein. Dem Menschen ward bloß das Bild gezeigt, aber, indem er es zugleich für das erkannte, was es war, für ein Bild, blieb es ihm anheimgegeben, über die demselben entsprechende Wirklichkeit sich durch eigenes Nachforschen Klarheit zu verschaffen. Wir wären der entwickelten Auffassung um so weniger abgeneigt, als in der That der Abschluß jenes „unauflöslichen Bundes“, welchen Gott mit dem Tage und mit der Nacht abgeschlossen hat, so daß Tag und Nacht sei zu seiner Zeit [2], wohl auf den Augenblick verlegt werden dürfte, da Gott den ersten Impuls zur Achsendrehung in die Materie legte, der zu diesem Wechsel, als zu seiner naturnothwendigen Folge, führen mußte.

Und nun das zweite Tagewerk. Die Bibel schildert uns dasselbe als eine Scheidung der oberen und der unteren, der dunstförmigen und der flüssigen Wasser. — Man hat sich vorgestellt, daß, als einmal unsere Erde in der eben angedeuteten Weise sich von den andern, anfänglich zu einer einzigen Gasmasse vereinigten Gestirnen ausgesondert hatte und nun in doppelter Rotationsbewegung ihre Bahn durcheilte, sie alsbald einen Theil ihrer Hitze an die eisigen Welträume abgeben mußte, und so einem Processe der Erkaltung verfiel. So ging, sagt man, ein Theil der gasförmigen Masse in flüssigen Zustand über und sammelte sich, vermöge des Gesetzes der Schwere, um den Erdmittelpunkt an,

[1] Sap. 11, 23. — [2] Jer. 33, 20; vgl. das S. 35 Anm. 2 Gesagte.

während die leichteren, noch gasförmigen Theile an die Oberfläche emporstiegen und sich hier als atmosphärische Hülle lagerten. — Die Exegese hat gegen eine solche Auffassung nichts einzuwenden: die Schilderung, welche uns die Genesis vom zweiten Tagewerke entwirft, könnte ganz wohl das Bild des beschriebenen Zustandes sein.

Das dritte Tagewerk läßt die Bibel mit der Ausscheidung des Festlandes aus den Gewässern beginnen. Der fortdauernde Erkaltungsproceß der theils in feuerflüssigem, theils in gasförmigem Zustande befindlichen Erde führte, sagt man, naturgemäß zur allmäligen Bildung einer anfänglich dünneren, dann dickeren, anfangs räumlich sehr beschränkten, nachher immer weiter um sich greifenden festen Erdkruste. Hier mag das biblische Bild dem erdgeschichtlichen Vorgange ziemlich getreu entsprochen haben. — Gleich auf die Gestaltung des Festlandes läßt dann die heilige Schrift das Entstehen der ersten Vegetation folgen, von der grünen Rasendecke und den Cerealien bis hinauf zu den Obstbäumen mit ihren Früchte tragenden Ästen. Sie sagt uns freilich nicht, daß am dritten Tage alles Grün, alle Gewächse, alle Fruchtbäume vor den Augen des Stammvaters hervorgingen, und doch stehen wir keinen Augenblick an zu behaupten, daß sie uns eben dieses zu verstehen geben wollte, gerade wie sie für die folgenden Tage die Erschaffung aller Wasser-, Luft- und Landthiere verzeichnet. Dürften wir daraus nun etwa folgern, daß die älteste Flora der werdenden Erdkruste bereits ganz die gleiche war wie die jetzige, daß sie alle jetzt lebenden Pflanzen umfaßte und daß seither keine neue Arten mehr in's Dasein traten? Gewiß nicht. Wir können uns die Sache auch ganz gut so vorstellen, Gott habe Adam die Wahrheit, daß die dritte Schöpfungsepoche in charakteristischer Weise eine Periode der Pflanzenentwicklung gewesen sei, zum Bewußtsein bringen wollen und so habe er, gleichsam als ein diese Wahrheit versinnbildendes Phantasma, die paradiesische Flora, die einzige, die Adam vorderhand zu kennen brauchte, vor seinen Augen aufgehen lassen; er habe Adam jene Epoche als eine Zeit massen- und riesenhafter Pflanzenentwicklung zeigen wollen und darum in der Vision alle, gar alle Pflanzen der paradiesischen Flora vor ihm entstehen lassen. Damit verträgt sich ganz gut, daß allenfalls in Wirklichkeit nur die wenigsten der paradiesischen Arten in jener ältesten Flora vertreten waren.

Bei Besprechung des buchstäblichen Sinnes des vierten Tagewerkes haben wir S. 43 f. die Behauptung Keils zurückgewiesen, es könnten die Worte der Genesis nur den Sinn haben, „daß mit der schöpfe-

rischen Ausbildung der Erde gleichzeitig auch die Schöpfung der Himmelskörper und wohl auch in analoger Stufenfolge erfolgt ist, so daß am vierten Schöpfungstage der Schöpfungsbau des Himmels mit seinen Gestirnen vollendet war". Wir vermögen in der That nichts derart in dem Buchstaben der Genesis zu finden. Aber wie, wenn nun jemand in der Ausbildung der Gestirnwelt einen gewissen Parallelismus zu der Entwicklung unseres Planeten annehmen wollte, demzufolge die einzelnen Himmelskörper, auch nach ihrer Ausscheidung aus dem uranfänglichen Gasball, einen der Entwicklung der Erde analogen Entwicklungsgang verfolgt hätten und erst in der vierten geogonischen Epoche endgültig in ihr jetziges Verhältniß zur Erde eingetreten wären? — Auch dieser Auffassung steht seitens der Exegese keinerlei Bedenken entgegen.

In ähnlicher Weise, wie die zweite Schöpfung des dritten Tages, kann auch das Werk des fünften und sechsten Tages, die Hervorbringung des Thierreiches, verstanden werden.

Aber schließt denn nicht die durch den Genesisbericht geweckte Vorstellung des Entstehens aller Pflanzen am dritten, und aller Luft- und Wasserthiere am fünften Tage jeden Gedanken an eine Erschaffung neuer Pflanzenarten nach dem dritten, und neuer Arten von Luft- und Wasserthieren nach dem fünften Tage aus? Sicherlich sah Adam am dritten und fünften Visionstage sämmtliche Pflanzenarten, sämmtliche Luft- und Wasserthiere des Paradieses entstehen. Dabei kann indessen ganz gut bestehen, daß in Wirklichkeit noch viele Pflanzenarten erst nach der dritten und viele Arten von Luft- und Wasserthieren erst nach der fünften, ja daß vielleicht sehr viele Wasserthiere vor der fünften und sogar vor der dritten geogonischen Epoche entstanden seien. Wie dieses?

Dem Visionsbilde, welches Adam die Entstehung der ganzen paradiesischen Flora am dritten Tage schauen ließ, konnte in der Wirklichkeit die Thatsache entsprechen, daß sämmtliche Pflanzen, und zwar gerade sämmtliche Paradiesespflanzen in der dritten Periode der Erdentwicklung, nicht früher und nicht später, entstanden waren; — es konnte demselben aber ebenso gut die andere Thatsache entsprechen, daß in jener Periode überhaupt eine Flora entstanden, daß massenhafte Pflanzenentwicklung das herrschende Merkmal dieser Periode gewesen war. An und für sich mochte die eine Thatsache, so gut wie die andere, durch jene visionäre Vorstellung versinnbildet werden, und wir sind nicht befugt und noch weniger genöthigt, ohne Weiteres die Thatsächlichkeit der ersteren Thatsache vorauszusetzen. — Deßgleichen mochte dem Visionsbilde, welches Adam am

fünften Tage die Entstehung der paradiesischen Luft- und Wasserthiere vor Augen führte, in der Wirklichkeit die Thatsache zu Grunde liegen, daß eben sämmtliche Luft- und Wasserthiere, und zwar gerade die Luft- und Wasserthiere des Paradieses in der fünften Weltepoche das Dasein erhalten hatten; — ebensowohl mochte demselben aber auch die andere Thatsache zu Grunde liegen, daß gerade jene Epoche, nach der Menge und den Dimensionen der Individuen wie der Arten, die Zeit einer vorherrschenden Entwicklung der Luft- und Wasserfauna, gleichsam ihrer Hegemonie auf Erden gewesen wäre. Letzterer Thatbestand, welcher an sich ebenso möglich, ebenso wahrscheinlich ist wie der ersterwähnte, würde nicht ausschließen, daß ganze Generationen, Familien, Ordnungen von Wasserthieren vor jener Epoche und ebensoviele andere nach derselben entstanden wären. — Für das Entstehen neuer Arten nach den betreffenden Schöpfungszeiten spricht übrigens noch ein weiteres Moment. Es liegt doch gewiß im Sinne unseres Schöpfungsberichtes, daß Gott die Schöpfungen der einzelnen „Tage" auch die folgenden „Tage" hindurch erhalten habe. Was heißt die Welt erhalten? Es heißt ihr Dasein verschiedene Weltalter hindurch fristen — denn die Welt altert ja wie ein Kleid[1]. Verschiedene Weltalter aber, das sagt uns der Begriff des Alterns, das lehrt uns die Geologie, haben verschiedenes Klima, und darum nothwendig auch eine verschiedene Flora und Fauna. Für die Welt wie für den Menschen ist altern erkalten. Die Erhaltung der alternden Welt besagt demnach eine Fortsetzung der Schöpfungstagewerke. Warum ward dieselbe Adam im visionären Bilde nicht geoffenbart?

Weil dem Stammvater die Schöpfungsdauer unter dem Bilde von sechs natürlichen Tagen gezeigt wurde, und weil der Alterungsproceß unseres Planeten nicht so rasch vor sich geht, daß innerhalb eines so kurzen Zeitraumes eine Veränderung der Flora und Fauna zu Tage tritt, darum konnte Gott den Stammvater die Erhaltung der Welt, die geogonischen Epochen hindurch, nur unter dem Bilde der unveränderten Erhaltung der einmal geschaffenen Arten schauen lassen; und, weil es ihm anderseits vor Allem darauf ankam, sich Adam als den Urheber der Jetztwelt zu offenbaren, darum mußten wieder an Stelle der erstgeschaffenen Arten die letztgeschaffenen in das Visionsbild der Tagewerke eintreten. Hätte etwa Gott den ersten Menschen innerhalb eines Rahmens von nur vierundzwanzig Stunden das Entstehen und Vergehen aller ein-

[1] Psalm 101, 27.

zelnen fossilen Art, die Ablagerung aller Schichten, welche der entsprechenden Erdentwicklungsphase angehören, mit ansehen lassen, so wäre er — man verzeihe uns den Ausdruck — aus dem einmal gewählten Bilde von Tagewerken gefallen. So weit reichende geogonische Processe sind nun einmal selbst für ein visionäres Tagewerk zu viel. So viele vulkanische und orkanische Erschütterungen, Hebungen und Senkungen, zusammengezwängt in ein einziges Hexaemeron — dann wäre, so dünkt uns, die Schöpfungsvision weiter nichts als ein unbändiges Polterstück gewesen, welches nicht wohl zu der ruhig erhabenen Stimmung des Laudate gepaßt hätte, ein wüster Traum, aus welchem der Mensch zur ersten Sabbathfeier erwacht wäre.

Aus dem Gesagten läßt sich unschwer entnehmen, wie sich der Exeget des biblischen Schöpfungsberichtes zum Darwinismus zu stellen hat. Wir begreifen hier unter diesem Namen nicht jene krasse Verirrung, welche im vernunftbegabten Menschen selbst nichts weiter als einen potenzirten Affen sieht. Unter Darwinismus verstehen wir vielmehr hier bloß jene Ansicht, welche alle Pflanzen- und Thierformen von wenigen Urformen, vielleicht von einer einzigen, ganz einfachen Stammform herleitet. Es ist natürlich unsere Sache nicht, diese Ansicht zu bestreiten oder zu befürworten; nur so viel wollen wir feststellen, daß sie Gen. 1 keinesfalls widerspricht. Der Darwinismus läßt nur die ersten Lebensformen oder die eine Urform alles Lebens unmittelbar aus Gottes Hand hervorgehen; die Genesis sagt, daß Adam alle Pflanzen und Thiere „nach ihrer Art" auf Gottes Geheiß entstehen sah. Daraus haben wir aber nur so viel zu entnehmen, daß die Genesis die Entstehung alles Lebens auf Gott zurückführt: ob dieselbe mittelbar oder unmittelbar an den Schöpfer hinanreicht, darüber dürfen wir von der Genesis, welche ja die vermittelnden Glieder, so es deren gab, übergehen mußte, keinen Aufschluß erwarten.

Man hat die Frage aufgeworfen: Was ist unser Schöpfungsbericht, Geogonie oder Kosmogonie? beschreibt er die Entstehung und Entwickelung bloß unserer Erde oder aber der ganzen sichtbaren Welt? — Auch auf diese Frage ergibt sich aus dem Gesagten die Antwort. Was Adam sah, auch was zunächst sein Geist erkannte, war jedenfalls nur Geogonie. Das geht hervor aus dem Charakter der Vision, aus dem Maße natürlicher Erkenntniß, welches seinem nächsten Berufe entsprach, aus der Structur des Hexaemeron, welche die Unterordnung der Erde und ihrer Geschöpfe unter den Menschen zum Ausdrucke bringen soll, endlich aus der ganzen nach dem Augenscheine entworfenen Darstellung.

Frägt man aber, ob nicht zugleich einzelne dieser geogonischen Tableaux Gleichnißbilder kosmogonischer Vorgänge sein könnten, dann darf diese Frage, wie aus dem Gesagten ersichtlich ist, nicht ohne Weiteres verneint werden. Unser Schöpfungsbericht könnte sehr wohl eine Geogonie sein, aber mit kosmogonischem Hintergrunde. Diesen Hintergrund freilich, falls er überhaupt vorhanden ist, vermag die Exegese vorerst nur zu ahnen: Sache der Naturwissenschaft müßte es sein, ihm Gestalt und Farbe zu geben. Erbringt sie den Nachweis, daß die Kosmogonie, falls der Schöpfer sie ihrem naturgemäßen Verlaufe überließ, von einem dem biblischen thohu-vabohu analogen Zustande ausgehen und durch sechs, den biblischen Schöpfungstagen entsprechende Entwicklungsphasen sich fortsetzen mußte, dann wird die Exegese bereitwillig in diesem naturgemäßen Verlaufe eben ihr Hexaemeron wiedererkennen und die Hypothese eines solchen Verlaufes zur These erheben — denn sie allein kann das.

Noch schulden wir dem Leser unser Urtheil über die concordistische Theorie.

Eine Ausgleichung der paläontologischen Ergebnisse mit dem buchstäblichen Sinne der heiligen Urkunde scheint uns nicht wahrscheinlich. Wir glauben nicht und — wir dürfen wohl hinzufügen — kein Paläontologe glaubt, daß die Naturwissenschaft je den Satz unterschreiben werde, nach dem naturgemäßen Verlaufe müsse die Erschaffung der Pflanzenwelt vor derjenigen der Wasser- und Flugthiere, und die Erschaffung dieser vor derjenigen der Landthiere zum Abschluß gekommen sein. Noch viel weniger wird sie sich jemals dazu verstehen, die Bildung all' ihrer geologischen Formationen in den Zeitraum von sechsmal vierundzwanzig Stunden einzuzwängen.

Aber die Exegese braucht bei dem bloß buchstäblichen Sinne des Schöpfungsberichtes nicht stehen zu bleiben. Sie kann diesen Bericht auffassen als den Ausdruck zunächst bloß einer dem Stammvater zu Theil gewordenen Vision, und mittelbar erst der schöpfungsgeschichtlichen Vorgänge selbst. In einem Gleichnißbilde mag Adam diese Vorgänge erschaut haben; unter dem Bilde von Tagen wurden ihm die Schöpfungsepochen gezeigt, und in Zügen, welche der ihn umgebenden Natur entnommen waren, traten die jenen Epochen eigenthümlichen Schöpfungen, in ihren Hauptumrissen bloß, vor sein entzücktes Auge.

Unter Zugrundelegung einer solchen Auffassung unseres heiligen Textes erscheint uns der Nachweis der vollsten Übereinstimmung zwischen den paläontologischen Ergebnissen und dem Worte Gottes sehr wohl mög-

lich; bei dem jetzigen unfertigen Stande der paläontologischen Forschung läßt er sich freilich noch nicht führen. Was nun? Soll etwa der Exeget, um denselben zum Abschlusse zu bringen, in die Stollen der Geologie sich verlieren? — Behüte Gott! Wo die Fachwissenschaft selbst das letzte Wort noch nicht gefunden hat, da ist es nicht die Sache des Exegeten, dasselbe zu sprechen. Seine Aufgabe beschränkt sich auf die Erklärung des heiligen Textes und die Abwehr unberechtigter Angriffe. Der Wissenschaft ruft er, wie sie in ihre Schachte niedersteigt, ein frohes, hoffendes „Glück auf!" nach und wartet, wie zuvor, unbesorgt um die Zukunft, seines heiligen Berufes.

Aber wie, wenn schließlich die Wissenschaft an dem Nachweise jener Übereinstimmung verzweifeln sollte? Dann darf der Exeget nicht vergessen, daß er eines solchen Nachweises gar wohl entrathen kann; daß die Ergebnisse der Naturwissenschaft, wie jeder anderen empirischen Forschung, nothwendig *bedingter* Natur sind, und daß somit die *absolute* Beantwortung der Frage nach dem Wann der Weltentstehung außer ihrem Bereiche liegt. Jederzeit aber wird er sich hüten, die Exegese des Wortes Gottes von jeder Wandlung der Profanwissenschaft abhängig zu machen.





